

分析哲学的起源

〔英〕迈克尔·达米特 著 王路 译

20
二十世纪西方哲学经典

Michael Dummett

Origins
of Analytical Philosophy

文出版社

《二十世纪西方哲学经典》选收二十世纪西方哲学界各主要流派影响较大的著作，通过有选择的译介，旨在增进文化积累，拓展学术视野，丰富研究课题，为了解和研讨现代西方哲学提供系统而完整的第一手资料，以利于理论界、学术界深化对西方文化的研究和借鉴。

《分析哲学的起源》阐述了逻辑学和现象学的互相影响，即弗雷格和胡塞尔等人思想间的互相作用，从而论证了德语世界对语言转向的影响，并通过这一历史过程探讨了思维、语言和逻辑的关系。本书对分析哲学的起源提出了独到的见解，认为分析哲学主要来自德语国家，而不是通常所认为的英美的产物。同时，该书还从逻辑的角度提出了对哲学和哲学研究的看法。



关注下载 译文APP
名家名著 一手掌握

上海译文出版社
www.yiwen.com.cn

上架建议：外国哲学
ISBN 978-7-5327-7111-0



9 787532 771110 >

定价：78.00 元
易文网：www.ewen.co

分析哲学的起源

〔英〕迈克尔·达米特 著 王路 译

二十世纪西方哲学经典

Michael Dummett

Origins
of Analytical Philosophy

上海译文出版社

图书在版编目(CIP)数据

分析哲学的起源/(英)达米特(Dummett, M.)著;
王路译. —上海:上海译文出版社,2016.1

(二十世纪西方哲学经典)

书名原文:Origins of Analytical Philosophy

ISBN 978-7-5327-7111-0

I. ①分… II. ①达… ②王… III. ①分析哲学-研究 IV. ①B089

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第271116号

Michael Dummett

Origins of Analytical Philosophy

Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1993

Copyright © 1993 by Michael Dummett

图字:09-2003-492号

分析哲学的起源

[英]迈克尔·达米特 著 王路 译

责任编辑/张吉人 装帧设计/张志全工作室

上海世纪出版股份有限公司

译文出版社出版

网址:www.yiwen.com.cn

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行

200001 上海福建中路193号 www.ewen.co

山东鸿杰印务集团有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 7.25 插页 5 字数 150,000

2016年1月第1版 2016年1月第1次印刷

印数:0,001—1,000册

ISBN 978-7-5327-7111-0/B·414

定价:78.00元

本书中文简体字专有出版权归本社独家所有,非经本社同意不得转载、摘编或复制
如有质量问题,请与承印厂质量科联系。T: 0533-8510898

译者序

达米特(Michael Dummett)的书我差不多都读过。也许是由于拜访过他、后来又与他通过信的缘故,我喜欢读他的书。而且读他的书,我总觉得是在听他说话,感到很亲切。

在达米特的书中,我读的第一本是《弗雷格的语言哲学》,这也是20几年来我读过多次的几本书之一。《分析哲学的起源》是达米特送给我的书,我只读过一遍。由于翻译,这次又非常认真地读了一遍。

达米特的书一般都很厚,也不容易读。在哈佛大学哲学系的一个语言哲学讨论班上,一位教授讲述意义理论中的真之条件,谈了许多种观点,惟独不谈达米特。后来我与他专门讨论了达米特的观点,他回到课堂上说,达米特的思想很重要,但是达米特非常难读,于是就这样简单地把达米特一带而过。

达米特大概知道自己的书难读,也知道别人对自己的书难读的抱怨。但是他明确地说:“我不道歉。”他认为哲学家们低估了他们所处理的哲学问题的难度,而实际上在研究哲学问题的时候,必须讲究方法。达米特所强调的方法就是分析哲学的方法,这种方法的核心则是现代逻辑。

在达米特的书中,《分析哲学的起源》是最薄的一本,也是最容易读的一本。不过,从这本书我们不仅可以看到达米特阐述哲学思想的风格与方法,而且还会看到他的一些独到见解。其中最令我感兴趣的做法是:详细分析胡塞尔和弗雷格的思想 and

历史背景,指出他们所关注的问题的共同所在,揭示他们思想的相似之处,通过分析他们各自思想的发展走向来说明,为什么从如此共同关注的问题,从如此相似的思想,最终会演变出完全不同的两种哲学。这样的分析使我们可以清楚地看出,导致现象学和分析哲学的根本原因是什么,从而可以使我们加深了解,现象学和分析哲学的根本差异是什么。我的体会是,看不到这些,所谓“打通”英美分析哲学和欧陆哲学大概是无法做到的。

国内学界不少人总希望能够“打通”中西哲学,而且也在致力于这方面的工作。这无疑是非常有意义的工作,但是肯定比“打通”英美分析哲学和欧陆哲学的工作要难得多。我想,读一读达米特的书,对我们肯定是会有启示的:从事这样的工作,仅仅认为中国哲学是综合的,西方哲学是分析的,中国哲学是体验性的,西方哲学是理念性的,仅仅试图在一些术语概念上找到相似点,以使它们对应起来,如此等等,大概是远远不够的。

达米特的著作值得介绍,也值得重视。我希望,继《分析哲学的起源》之后,达米特的其他一些著作,特别是《弗雷格的语言哲学》,也可以译为中文出版。

感谢出版社为出版此书所做的努力!

王 路

2004年5月于清华

序

本书是 1987 年春季我在博洛尼亚大学所做一系列讲座的修改版。我遗憾地承认,这些讲座是用英语而不是用意大利语做的。我在写这些讲义的时候,根本没有想到要把它们变成一本书,或者甚至把它们发表。我的朋友和以前的学生,博洛尼亚大学的皮卡尔迪教授劝我发表它们。因此它们分两次连续发表在《语言与风格》杂志上。^①后来,舒尔特博士,也是一位多年的朋友,提议翻译它们,想把它们搞成一本小书。我欢迎这个想法。我本来没有想写一本书,即使我着手写一本**简要的**哲学书,我也绝写不出来。但是,出这样一本书的想法非常吸引我。舒尔特进行了无可挑剔的翻译,又加上了 1987 年 10 月他和我做的一个访谈文本。1988 年,这本书就以《分析哲学的起源》(*Ursprünge der analytischen Philosophie*)为名由苏尔坎普出版社出版了。后来在 1990 年有了由穆利诺出版社出版的皮卡尔迪翻译的意大利文本,题目是 *Alle origine della filosofia analitica*,没有这个访谈文本;1991 年有了伽利玛出版社出版的莱斯库雷的法文译本,题目是 *Les origines de la philosophie analytique*,有这个访谈文本。借此机会,我感谢这三位译者对本常常没有得到充分欣赏的书的青睐,并成功地翻译了它。我还从未发表过任何翻译,但是有时候我做过一些翻译,出于我自己的兴趣和为了用于讲座或讨论班,我完全明白这是极其困难的工作。在我看来,译者显然起着至关重要的作用,却几乎从

vii

viii

未得到他们应得的赞誉。他们的名字只是以小号字出现,有时候甚至不在扉页出现。书评人除了埋怨,很少提到他们。然而,他们常常值得喝彩;这当然不仅适合于本书的三位译者,而且也适合于我的其他著作的译者。

这样,尽管可以得到这些讲座的英语文本,但是它尚未在一个说英语的国家发表,也未以书的形式发表。一段时间以来,我一直想用英语把它发表,但是我总想在发表前做一些修改,因为我确信一些部分需要改进。在1988—1989学年中我无法做这样的修改,当时我把一个休假年都用来撰写《形而上学的逻辑基础》和《弗雷格的数学哲学》。在那以后直到今年10月,我主要忙于教学,无暇完成这项工作。现在退休了,我就能够做这件事情了。

ix 本书不是想成为一部史书。题目中缺少定冠词,就是为了表明这一点。在某种程度上,正如第一章所说明的那样,这是因为试图注意那些似乎在思想领域中起作用的因果影响,它们与谁读了些什么或听说些什么没有关系,但这也是因为本书没有企图包罗万象:我没有讨论英国哲学家罗素和摩尔在分析哲学起源中的作用;实际上我也没有提到维也纳学派,更不用说实用主义者了。更确切地说,本书旨在对分析传统的根源进行一系列哲学反思,即思考任何真正历史作家都不得不考虑的一些意见看法,只要它们是正确的。我希望这样一种历史能够被撰写出来,它会是迷人的。但是我一直没有什么宏伟目标,而且我的书也比一部真正的历史可能会有的模样短得多。

本书形成目前的模样,是因为我在过去几年越来越认识到,分析哲学的根源追溯到早在有这样一个学派以前。此外,这些

① 《语言与风格》,第23期,1988年,第3—49、171—210页(*Lingua e Stile*, Anno XXIII, 1988)。

根源与现象学学派的根源是**相同的**，而在许多人看来，现象学学派是分析哲学或他们眼中的“英美”哲学的对立面。我觉得，20世纪50年代开了一些无用的会议，英国分析哲学家和同样多的法国现象学家参加了这些会议，他们希望建立起交流。但是在我看来，这种交流更可能是产生于双方努力理解他们各自的哲学风格是如何起源于一些哲学家的工作，这些哲学家一度相互之间相当密切，而且肯定没有显示出建立不同学派的迹象。“英美”这个词是用词不当，而且损害极大。它不仅产生一种恶劣影响，鼓励那些会为其工作接受这一称号的人相信，除了英语，他们不需要阅读任何语言，更不用说用其他语言写作，而且还造成一种完全错误的有关分析哲学起源的印象。重要者如罗素和摩尔，都不是分析哲学的这个(the)源泉，或者甚至不是分析哲学的一个(a)源泉。而且实用主义也不过是一个流入分析传统主流的有趣的支流。分析哲学的源泉是一些主要或专门用德语写作的哲学家的著作；而且，如果不是由于纳粹制造的灾难驱逐如此之多讲德语的哲学家跨越大西洋，这种情况就会保持下来，并对每一个人都是显而易见的。

我之所以认识到这一点，是由于我竭力地并且仍然非常不完整地回忆赖尔年轻时采取的步骤。赖尔的学术生涯最初是向英国听众解释胡塞尔，通常是讲波尔察诺、布伦坦诺、弗雷格、迈农和胡塞尔。非常遗憾的是，他对这些作者的认识几乎没有以文字保留下来，而且同样遗憾的是，据我所能认识到的，他们那里学到的东西几乎没有在他后期著作中留存下来。在《心的概念》这部著作中，探讨得最不成功的、实际上几乎根本没有探讨的题目是意向性问题。^① 我对波尔察诺的兴趣是我研究弗

① 赖尔：《心的概念》(Ryle, G., *The Concept of Mind*, London, 1949)。

雷格的一个副产品,他在许多方面都显著地先于弗雷格。《弗雷格的数学哲学》一书的初稿有很长一段对波尔察诺与弗雷格的比较,而在我终于发表的简单得多的版本中,几乎没有保留这方面的任何内容。但是我对胡塞尔的兴趣却要归功于其他人:归功于戴维·贝尔,他写了一本关于胡塞尔的书,应该能够唤起英国哲学界对他的兴趣,^①而且首先归功于赫尔曼·菲利普斯。菲利普斯在1982或1983年访问了牛津大学,开讲座讲胡塞尔。1984年夏天,我冒昧地配合他,在牛津大学搞了一个关于胡塞尔的《逻辑研究》的讨论班。^②我还从巴里·史密斯对《分析哲学的起源》(德文本)一书所写的批评性书评^③中,并且从弗勒斯达尔、莫汉蒂和其他许多人的论著中获益匪浅。

xi 本书的一些段落与我的文章“思想与知觉:两位哲学创新者的观点”^④有一些重合。需要解释的是,在被邀请到博洛尼亚讲学之前,我写了一篇文章,长度为一篇杂志论文的两倍。当我收到这个邀请的时候,我用这篇文章做讲学的基础,增加了许多新材料,把它扩大为原来的三倍。在这一过程中,贝尔让我为他和库珀编辑的书写一篇文章。在解释了上述情况以后,我请求

① 贝尔:《胡塞尔》(Bell, D., *Husserl*, London and New York, 1990)。

② 参见菲利普斯:“意向性概念:胡塞尔从布伦坦诺时期到《逻辑研究》的发展”(Philipse, H., *The Concept of Intentionality: Husserl's Development from the Brentano Period to the Logical Investigations*, *Philosophy Research Archives*, Vol. XII, 1986—1987, pp. 293—328),从中可以清楚地看到他对这个讨论班的贡献。

③ “论分析哲学的起源”(On the Origins of Analytic Philosophy, *Grazer philosophische Studien*, Vol. 35, 1989, pp. 153—173)。

④ 载贝尔和库珀(编):《分析的传统:意义、思想和知识》(Bell, D./Cooper, N. (eds.), *The Analytic Tradition: Meaning, Thought and Knowledge*, Oxford, 1990);重印于达米特:《弗雷格与其他哲学家》(Dummett, M., *Frege and Other Philosophers*, Oxford, 1991)。

他允许我把原来那篇文章删减以后提交给他。贝尔同意了,我又回到原来那篇文章,这一回把它删到原来的一半。在这篇删减过的文章发表之前,贝尔使我接受了他的看法,即我对布伦坦诺的处理不太合适。因此我又扩展了那一节,进行了更细致的讨论。在本书的这一版中,我吸收了那篇文章中关于布伦坦诺所写的许多内容,但是未能比那时做得更好。

戴维·贝尔、约翰·斯科罗普斯基和其他一些人曾经一度合作过一个研究分析哲学起源的长期项目。我希望它最终会形成一本书,追溯理性历史上这一复杂事件的不同阶段。我相信,对这一事件的理解能够产生重大成果,增进人们对哲学问题的深刻洞见。无论如何,它一定会有助于填平以前开辟的“英美”哲学和“大陆”哲学之间不可思议的鸿沟,而近年来许多人都加入了沟通它们的工作。哲学没有一致的方法论,而且也很难有任何毋庸置疑的成就,因而哲学特别容易形成派别和宗派主义。但是这些东西只能对哲学有害。我也希望,本书在某种程度上有助于激励人们对哲学历史的兴趣,而我相信,这种兴趣是相互理解的一种先决条件。

在分析学派和现象学学派的冲突中,一个人只要把双方看作同样有错误,以此就可以是中立的。因此,几乎很难从一种中立的观点写这样一本书。本书是由一位分析哲学的实践者撰写的。尽管我一直关注的是说明这两个学派的创建者在20世纪初相互有多么密切,但是在他们发生分歧的地方,我也只能站在分析学派一边进行论证。如果有一本书涵盖同样的范围,又是从现象学的观点撰写的,它就会是一部非常令人感兴趣的同样有分量的著作。我希望有人会写这样一本书。

达米特

1992年12月于牛津

目 录

001	序
001	第一章 思想家的历史和思想的历史
004	第二章 语言转向
015	第三章 真与意义
022	第四章 从心灵驱逐思想
028	第五章 布伦坦诺的遗产
044	第六章 胡塞尔关于意义的观点
060	第七章 没有所指的涵义
081	第八章 意向对象和唯心论
089	第九章 弗雷格论感知
104	第十章 把握思想
116	第十一章 胡塞尔论感知：意义的推广
128	第十二章 原始思想
134	第十三章 思想和语言

169	第十四章 结论：是一种方法论还是一个研究对象？
174	附录一 访谈
202	附录二 走访达米特教授
211	索引

第一章

思想家的历史和思想的历史

对于分析哲学来说,十分重要的是理解自己的历史,即在 19 世纪和 20 世纪一般哲学史的背景中审视自身:在它正经历着深刻变化的今天,尤其是这样。下面我要试图探索分析哲学的起源。但是这将不是一种真正的历史研究,原因有两个。

首先,我将不考虑英国哲学家罗素和摩尔对分析哲学的诞生所做的贡献,而集中思考那些以德语写作的哲学家的有关贡献。这样做并不是因为我认为罗素和摩尔的贡献不具有深刻重要的意义,而是因为这方面的研究已经相当深入,还因为,尽管罗素熟悉说德语的哲学家的著作,尤其是弗雷格和迈农的著作,但是他和摩尔来自非常不同的哲学环境。人们习惯于把分析哲学说成是“英美”分析哲学,这种盛行的现代说法产生了一种对历史的严重曲解。这种说法除了含蓄地撇开现代斯堪的纳维亚哲学家的工作,也不考虑大量其他欧洲国家(包括意大利、德国和西班牙)新近产生出来的对分析哲学的兴趣以外,断然曲解了产生分析哲学的历史背景,而从这种历史背景来看,“英奥分析哲学”这种说法会比“英美分析哲学”更为合适。在中欧,也就是说,在这个以使用德语出版文献来定义的伟大的文化区,整个 19 世纪有许许多多不同的哲学潮流。然而,这些潮流不是在孤

立的渠道里流动,而是相互冲击,因为大学中不同流派的代表人物一直在交流。在 20 世纪,不止一种潮流对分析哲学的形成做出了贡献。而在希特勒上台前,与其把分析哲学看作是一种英国现象,不如看作是一种中欧现象。如今人们看到科学和哲学的引力中心在美国业已形成,而且谁都认识到至少这种情况即将发生,但是,这种中心离开大西洋的转移却主要是政治事件即纳粹政权的长期影响:纳粹政权迫使许多人到美国避难。现在,这种转移的过程正由许多当代欧洲政府所完成,因为它们亲手对自己国家的大学体系造成了极大的破坏。当然,这并没有使这种中心的转移成为不现实的,但是,把目前的现实设想为在过去一直是不可想像的,则是严重的错误。

我将只集中思考两种最终形成分析哲学的潮流之一。不仅如此,我将几乎根本不考虑尊重历史因果关系的问题。一种真正的历史研究必须提供一些哲学家对另一些哲学家发生影响的证据。为了确立这种证据,必须仔细查阅出版物的日期,研究日记和私人书信,甚至查阅图书馆目录,以便发现一些特定的哲学家读了些什么或可能会读些什么。对于所有这些,我将不予考虑。因此我的研究不是一种真正的历史研究,至少不是那种通常意义的历史研究。

思想史充满了无法以通常意义的历史研究所解释的发展。某人提出一种新的思想并以特定的论证支持它。但是不久,又有某人提出完全相同的思想并以十分相似的论证支持它。但是

3 他似乎没有机会阅读先于他提出这个思想的人的著作。或者,然而也更为引人注意的是,某人反对这种新思想,或提出反驳它的论证,尽管事实再次证明,他不知道实际上已经有人提出了这种思想。一如人们所说,思想是“空中楼阁”。恰当的解释很可能是,在历史的某个特定阶段,关于某个主题的思想逐渐呈现出

来,尽管只是呈现给那些具有敏锐思维洞见的人,而在更早的阶段,即使那些眼光最锐利的人也不能感觉到它。如果我们对思想的历史感兴趣,而不是对思想家的历史感兴趣,那么我们关心的就是这些发展,而不是那些通过真正的历史研究过程所能发现的东西。无论如何,我所考虑的将是这些发展。我将论述各种不同哲学思想所引导的方向以及什么是从这些方向合理的发展,而不太花心思考虑谁读了谁的著作,或者 X 是从 Y 得到某个思想还是独立得到了这个思想。我不是在贬低真正的历史研究,它的作用是满足一类完全合理的好奇心。我只是进行一种不同的、尽管是相关的讨论。

第二章

语言转向

- 4 分析哲学有各种不同的表述,而使它与其他学派相区别的是其相信:第一,通过对语言的一种哲学说明可以获得对思想的一种哲学说明;第二,只有这样才能获得一种综合的说明。逻辑实证主义者,维特根斯坦在其学术生涯的各个阶段,牛津“日常语言”哲学和美国以奎因和戴维森为代表的后卡尔纳普哲学,尽管相互区别很大,却都坚持这些相互交织的准则。在分析的传统中,最近有一些研究在解释的顺序上改变了语言对思想的优先性,因而认为只有以先前给定的不同类型的思想概念才能解释语言,而对这些思想的考虑则是独立于其语言表达的。加雷斯·埃文斯的遗著^①就是说明这种新趋向的一个很好的例子。它试图独立于语言说明,以各种不同方式考虑一个对象是什么意思,然后试图以这些思考对象的方式来解释造成指称它的不同语言手段。因此,根据我的说明,埃文斯不再是一个分析哲学家。确实,他显然是在分析哲学的传统上:他的著作所依赖的三个支柱是罗素、摩尔和弗雷格。然而,只是由于属于这个传统,即采取某种哲学风格并诉诸某些作家而不诉诸另一些作家,他才仍然是分析学派的成员。
- 5

因此,根据这种说明,分析哲学是在发生“语言转向”的时候诞生的。当然,并非任何一群哲学家在任何时候都会一致这样

看。但是据我所知,第一个清晰的例子出现在弗雷格 1884 年的《算术基础》^②中。在该书一个重要地方,弗雷格提出了康德的问题:“如果我们不能有关于数的表象或直觉,我们怎么才能得到数呢?”他的回答依赖于备受赞誉的语境原则,这是他在导论中规定的该书所要遵循的根本的方法论原则之一。然而,语境原则被表述为是一条支配研究语言的原则,而不是一条研究思想方式的原则。如果它是以后一种方式被表述出来的,它就会说,除了在专门有关一个对象的某种思考过程中,根本不存在**关于**一个对象的思考。如果是这种情况,弗雷格就会回答康德这个问题说,我们通过把握有关数的全部思想而得到数。这样,他的研究就会是询问把握这样的思想涉及什么东西。然而,语境原则不是这样表述的,而是表述为如下论题:只有在**句子**的语境中一个**词**才有意义。因此他的研究采取的形式是问:我们如何能够确定含有表示数的词的句子的涵义。一种认识论的研究(在它的背后有一种本体论的研究)是能够通过一种语言的研究来回答的。

《算术基础》并没有提供语言转向的正当性说明。它不过是被看作最自然的从事哲学研究的方式。然而,弗雷格随着其哲学的发展,越来越坚定地认为,思想,而不是表达思想的句子,构成他真正的主题。自然语言在他看来终究是逻辑和哲学研究的障碍而不是引导。尤其是当他认识到他最终无法满意地解决罗素悖论,因而未能完成他自己一生所要完成的工作,即把数论

6

① 埃文斯:《所指的多样性》(G. Evans, *The Varieties of Reference*, ed. J. McDowell, Oxford, 1982)。

② 弗雷格:《算术基础》,德文和英文双语文本,奥斯汀译,第二版修改版,参见第 62 节(Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau, 1884; *The Foundations of Arithmetic*, trans. Austin, J. L., Oxford, 1978)。

和分析建立在无可置疑的坚实的基础上时,他更是这样看。这发生在1906年8月。他从那以后放弃了他以前全部关于逻辑对象,包括类(概念的外延)在内的看法,责备语言给人以存在这样对象的幻觉,而产生这样的幻觉是由于有可能形成“F这个概念的外延”这种形式的明显的单称词。这样,在1906年11月,他写信给胡塞尔说,“逻辑学家的主要任务就在于从语言解放出来”,^①并在他生命最后一年所完成的论文“认识的来源”中说,“哲学家很大一部分工作就在于……与语言做斗争”。^②

那么,《算术基础》中采纳的语言转向是离谱的事情吗?弗雷格是先漫不经心地预见到分析哲学,但随后又走上另一条道路吗?这样一种断定是肤浅的。虽然在他晚期(1906年中到去世)的著作中,我们发现了对自然语言最强烈的谴责,然而同样是在这一时期的著作中,我们毕竟也发现了句子是思想的反映这种最坚定的认识。弗雷格在写给达姆施达特的信笺中说:“可以把句子看作是思想的图像,因为句子部分与句子之间的关系大体上相应于思想中部分与整体之间的关系。”^③语言有可能是一种走形的镜子:但是它是我们仅有的镜子。

7 之所以说以上提出的断定肤浅,乃是因为在弗雷格的哲学中显示出一些通过语言分析来研究思想的深奥倾向。显然弗雷格本人并没有完全意识到推动这一方向。推动这一方向来自他的一些学说,但是受到其他学说的阻碍。在《算术基

① 弗雷格:《哲学和数学通信》,第68页(G. Frege, *Philosophical and Mathematical Correspondence*, trans. H. Kaal, ed. B. McGuinness, Oxford, 1980, p. 68)。

② 弗雷格:《弗雷格遗著选》,第270页(G. Frege, *Posthumous Writings*, trans. P. Long/R. White, Oxford, 1979, p. 270)。

③ 同上书,第255页。

础》中,他对语言的态度尚未受到他对语言的矛盾感觉的扰乱,这种感觉是他后来发展起来的。但是该书出现的语言转向忠实地体现了他的一般思想倾向。由于保留了他后来所表达的对语言形式的依赖,因此这种倾向变得模糊不清,但并不是不留痕迹。

我要讨论弗雷格哲学的三种特征。这三种特征使语言转向成为他的哲学的一种自然发展,尽管他从未明确承认它们有这种性质。

(1) 能够识别构成涵义作为一个思想的部分,依附于对表达思想的句子的结构的理解。弗雷格声称一个思想的结构一定在一个表达它的句子的结构中反映出来,而且确实,这对**表达**一个思想而非仅仅翻译一个思想这一概念来说似乎是至关重要的。但是反过来,如果不涉及思想的言语表述,就很难解释谈论一个思想的结构是什么意思。我不是要使人们以为,不考虑一个句子的涵义就可以得到它的结构这一相关概念。正相反,进行句法分析必须着眼于随后的语义解释,即如何根据句子的构成把句子确定为真的或假的。句子的结构和思想的结构这两个概念必须一起发展。但是这足以推翻那种不参照思想的语言表达而研究思想结构的看法。相反,这并不抛弃如下看法:对语言的研究独立于对被看作并非由语言传达的思想的直接研究。句子有语义性质,可由一定的手段被评价为真的或假的,因而表达一种思想。思想是在把握句子的语义性质的过程中被把握的:谈论思想的结构就是谈论句子部分相互的语义关系。

对于弗雷格的主导思想尤其是这样。他的主导思想是通过分解一个完整的思想而得出一个概念(在1890年以前“概念”的意义上)。这个过程最初在《概念文字》中被描述为应用 8

于句子^①：但是，正像他在1902年7月给罗素的信中说明的那样，“相应于句子的分解有思想的分解”。^②人们不应该反对弗雷格对分解思想的论述。然而非常令人怀疑的是，若是不参照句子的分解，是不是能够解释思想的分解这一概念。因为正如应用于句子那样，这个过程不仅涉及到对其中出现的专名的选择，而且涉及到对该专名特定的出现以及在它出现的地方用其他一些词对它的替代的选择。相当不清楚的是，一个思想若是不利用一个名字的语言表达形式，人们是不是能够对这个名字的涵义在这个思想中的“出现”给出任何说明。

(2) 弗雷格认为，首先被说成真或假的是思想，句子只是在引申的意义上被说成是真的或假的。而且，既然在弗雷格看来，句子的所指是它的真值，这就意味着正是句子的涵义首先有所指，而句子只是在引申的意义上有所指。他没有怎么强调把这条原则推广到所有表达，但是他确实承认它是正确的。比如，因此正是专名的涵义首先指称对象，而不是专名本身指称对象。

然而，弗雷格在具体解释涵义和所指的区别时，从来也没有遵守这种先后次序。他从未先引入涵义概念，然后把所指解释为涵义的一种特征。他首先把**表达式**说成有所指，然后进而要么论证它也有一种涵义，要么说一说它的涵义是什么。之所以实际上需要这种说明次序，是因为他把表达式的涵义看作是给定其所指的方式。因为从这种看法可以得出，若是不诉诸所指概念，就不能解释涵义的概念，因此我们必须先有所指的概念。现在，如果我们在有涵义概念之前有了所指概念，我们就不能把

① 弗雷格：《概念文字》，第9—10节（G. Frege, *Begriffsschrift*, Halle, 1879, §§ 9—10; trans. by T. W. Bynum: *Conceptual Notation and related Articles*, Oxford, 1972）。

② 弗雷格：《哲学和数学通信》，第142页。

所指概念解释为涵义的一种性质,而只能把它解释为表达式的一种性质。由此得出,弗雷格的论题,即所指首先要归于的是涵义,是不正确的。

这一点在《算术的基本规律》第一部分十分清楚地显示出来。^① 弗雷格通过一些规定把他想要得到的对他符号表达方式的解释固定下来。这些规定说明了每一个表达式的**所指**是什么,无论表达式是简单的还是复合的。而且这些规定一起确定了在什么条件下每一个表达式有**真**这个真值。然而,这里不得不提到涵义。这样,如果一个表达式有一个所指这一概念若是从一个涵义有一个相应的所指这一概念导出的,因而我们只是由于一个表达式的涵义具有某种相关性质才可能理解什么是一个表达式有一个所指,那么这些规定就会是令人不明白的。正相反,弗雷格只是在做出那些支配符号表达式的所指的規定之后才解释这样一个表达式的涵义是什么。而且他的解释恰恰求助了支配所指的规定。符号语言中一个句子的涵义应该是思想,而这个思想具有**真**这个值的条件,如同与所指有关的规定所提供的条件那样,是被满足的。而且这个句子的任何构成表达式的涵义都应该是该构成部分对确定这种条件所起的作用。^② 这样,与弗雷格的正规学说相反,在我们能够知道什么是一个**句子**表达一个思想以前,我们必须知道什么是一个句子是真的,而且在我们能够知道什么是一个表达式有一种涵义以前,我们必须知道什么是一个表达式有一个所指。

① 弗雷格:《算术的基本规律》,1893年第1卷,1903年第2卷,1966年重印(G. Frege: *Grundgesetze der Arithmetik*, Vol. I, Jena, 1893; Vol. II, Jena, 1903)。第一部分完整地包含在第1卷,后被弗思翻译(M. Furth: *The Basic Laws of Arithmetic*, Los Angeles, 1964)。

② 同上书,第1卷,第一部分,第32节。

弗雷格相信,原则上可以把握一个不同于语言所表达的思想。但是他对涵义の説明并没有表明这**如何**是可能的,也就是说,一种涵义如何能够不作为表达式的涵义来把握,而且所指还可以归为这种涵义。可以把所指直接归为涵义,这样说解决不了这个困难,因为涵义一直被解释为确定所指的方式。这种解释若是可以理解的,就必须有某种东西,所指是它的所指,而这几乎不可能是确定所指的方式。在一些地方,弗雷格的一般学说与他的更详细的解释处于紧张状态,这里便是其中之一。

(3) 在弗雷格看来,一个表达式就是**有一种涵义**:用表达式的人不必在运用它的过程中总记着它的涵义。这种涵义,就其自身而言,是客观的,因此能够被不同的心灵所把握。正如一般看到的那样,涵义的客观性并不足以保证交际的客观性。为了交际的客观性,我们还需要有一种弗雷格几乎没有提到的条件,即各个表达式被赋予什么涵义,应该是客观的。为了解释这一点,我们需要说明,什么是赋予一个表达式一种涵义。这一点尽管弗雷格也没有明确讨论,却显然与一种对语言的认识涉及什么东西有关。如果我们遵循弗雷格在《算术的基本规律》中对涵义的解释,那么对一个词或短语所表达的涵义的认识就在于把握它对确定一个含有它的句子为真的条件所做的贡献。

弗雷格认为,我们人类仅接触以语言或符号方式所表达的思想。他把思想看作是内在的容易用语言表达的。但是他**不**认为思想内在的是任何现实的或假设的语言的句子的涵义。由于这个原因,在他看来,假定有一些东西能够赤裸裸地,即不用语言外衣来把握我们所把握的相同的思想,这并不是矛盾的。^①

^① 弗雷格:“认识的来源”,载《弗雷格遗著选》,第269页(G. Frege, 'Erkenntnisquellen', 1924—1925, *Posthumous Writings*, p. 269)。

正如我们已经看到的那样,把握一种赤裸裸的思想这种想法与弗雷格关于一个表达式的涵义是什么的解释是相抵触的。人们很难明白如何能够给出一种对赤裸裸思想的说明,而这种说明与《算术的基本规律》对符号句子所表达的思想的说明却是相似的,因为除了思想本身以外,不会有任何东西是真的或假的,而且除了其构成涵义以外,不会有任何东西为确定思想为真的条件做出贡献。现在涵义似乎与涵义的把握相关:一种不能被把握的涵义是一种怪物;当我们知道什么是把握一种涵义的时候,我们就知道这种涵义是什么,而且反过来,当我们知道一种涵义是什么的时候,我们就应该以此知道把握它的过程涉及什么东西。因此,如果弗雷格关于赤裸裸的思想的看法是对的,我们就应该能够说出什么是把握一种赤裸裸的思想,即使我们不能把握它。很难明白,如果我们不能为这个看法提供任何说明,怎么能够声称它是一致的。

然而,如果**我们**仅仅通过思想的语言表达才接触思想,那么对我们来说,说明什么是把握一个句子所表达的思想就应该更容易一些。而且,如果我们要解释如何能够在语言中表达和交流思想,这样的说明无论如何都是需要的。于是我们达到如下立场。弗雷格关于什么是一个句子表达一个思想有一种说明。要么干脆取消参照语言的东西,以此能够达到一种相似的对什么东西构成赤裸裸思想的说明,要么无法达到这样的说明。如果能够达到这样的说明,那么就很容易从一种关于语言的说明得到一种独立于语言的关于思想的说明。如果无法达到这样的说明,我们就没有关于思想的说明,除非参照语言。在前一种情况,分析哲学的第一条准则建立起来,而第二条准则没有建立起来。在后一种情况,这两条准则都

建立起来。

12 对“什么赋予一个句子以它所具有的涵义?”这个问题也许可以回答说:“说话者对它具有那种涵义的理解。”而对“为什么他们对它会有这样的理解?”这个问题,也许可以根据弗雷格在《算术的基本规律》中的说明方式来回答:“因为他们把它的真值看作是以恰当的方式确定的”,或“因为他们把恰当的条件看作是得到该句子为真所需要的”。这样,弗雷格关于涵义の説明依赖于真这个概念:一如他在“思想”一文中所说,“思想与真的联系最密切”。^①但是现在又产生一个问题:“什么东西决定在什么条件下一个句子是真的?”弗雷格未能像强调涵义与真相联系那样特别强调的是,真这个概念又是与断定这个概念相联系的。他并没有完全忽略这种联系。1915年他有一篇未发表的残篇值得注意。在这个残篇中,他把“真的”这个词说成是试图做到,但未能做到“使不可能成为可能,就是说,使与断定力相应的东西表现为对思想的贡献”。^②正因为如此,真与断定之间的联系不是弗雷格一个突出的学说。它不是弗雷格在许多不同论著中重点重申的学说之一。然而它是不可否认的。从明确说明在什么条件下一種语言的句子有**真**这个值或**假**这个值,而这两个真值仅由字母“A”和“B”指示,不大可能会发现“A”和“B”哪一个体现了**真**这个值,哪一个体现了**假**这个值。为了弄清楚这一点,就必须要知道,对于一些句子实例而言,说该语言的人把什么意义赋予该语言的断定表达。弗雷格指出,我们不能有任何理由假设,与断定的语言行为一起有一种不同

① 弗雷格:“思想”,第74页(G. Frege, *Der Gedanke*, 1918, p. 74),英译见弗雷格:《弗雷格文选》(G. Frege, *Collected Papers*, ed. B. McGuinness, Oxford, 1984, p. 368)。

② 弗雷格:《弗雷格遗著选》,第252页。又见“思想”。

的否定的语言行为。^①但是正像维特根斯坦在《逻辑哲学论》中观察的那样,我们同样不能想像一种语言,它的说话者做出否定而不做出断定。^②传达信息所采用的言语表述形式只能被看作带有断定力。而且一个陈述是真的恰恰是因为对它的断定是正确的。

弗雷格关于涵义和所指的理论不诉诸语言的社会特征。尽管他强调涵义的可交际性,但是他对涵义是什么的说明不仅能够适用于公共语言表达式的涵义,而且能够适用于个人用语表达式的涵义。对力量无法给出这样的说明。弗雷格把力量与涵义区别开,但是他没有提供对力量的说明。在他看来,力量包括断定力和疑问力。如果我们加上命令力和祈愿力(无疑还有其他不同的力),就会得到一种更平和更有道理的理论,尽管弗雷格本人不会承认,一个命令或一种愿望表达的内容,就像一个断定或一个要用“是”和“不”来回答的问题的内容一样,可以被当作一个思想。然而,即使根据弗雷格较为狭窄的看法,几乎也不能认为力量存在,除非把它看作是语言交流过程中附加给句子的。弗雷格坚持认为涵义和力量——一个句子所表达的思想 and 该句子的言语表述所带有的力量——之间有一种鲜明的区别,此后他满足于停留在这里,不再试图更详细地说明任何特殊类型的力量。他甚至没有说明,在他看来,是不是可能没有循环地说明断定力是什么。他干脆依赖于他的读者对有关断定是什么的前理论知识。但是,人们不能认为他的涵义理论与断定力概

① 弗雷格:“论否定”(G. Frege, *Die Verneinung*, 1918);《弗雷格文选》,第373—389页。

② 维特根斯坦:《逻辑哲学论》(Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. C. K. Ogden, London, 1922; trans. D. Pears/B. McGuinness, London, 1961; 4.062)。

念是可分离的。一种语言的句子或相关的句子除非能够被带有断定力地说出来,就是说,能够作出断定,否则就不能表达它们所表达的思想。因为只是由于它们是这样使用的,它们才被说成具有真值。由此产生的结果是,研究语言在交际中的用法是弗雷格理论的一种合理发展,而且确实是它的一种必要的补充。

- 14 这些是弗雷格工作中导致语言转向所需要的一些线索,这些线索弗雷格本人并没有完全正确地觉察出来。它们说明为什么他的著作最终对分析哲学家具有如此强烈的兴趣;为什么他确实是分析哲学之父。关于什么是思想、什么是句子及其构成词的意义,他提供了哲学史上第一个有道理的说明。那些努力通过分析语言意义来分析思想的人,除了在他奠定的基础上进行工作,别无选择。

第三章

真 与 意 义

弗雷格的认识之一今天已是一个常识,即意义和真这两个概念是无法脱节地联系在一起的。由于没有觉察这一点,导致了与弗雷格的工作同时发展的古典的“真之理论”,诸如符合论和融贯论这样的理论。这样的理论把意义看作是给定的。它们不问:“一般来说,什么使一个**句子**(的言语表述)是真的?”但是它们问:“一般来说,什么使一个**命题**是真的?”这里,命题是一个句子的言语表述所**表达**的东西:为了把握命题,你必须知道句子是什么意思。因此,在问“一般来说,什么使一个**命题**是真的?”的时候,我们预设了可以把句子的意义看作是在知道什么使它们是真的或假的之前给定的。然而,面对这样一种预设,无法对这个问题做出非自明的回答。几乎任何东西都可以被看作使某个句子为真:这取决于句子的**意义**是什么。事实上,正是由于把握什么东西会使它是真的,我们才理解它是什么意思。因此,真预设了意义为给定的,对真这个概念就无法有富于启示的说明:我们不可能把握意义,却还意识不到命题为真的条件。真与意义只能作为一个独立理论的一部分被**一起**解释。

弗雷格拒绝符合论,理由是这个理论同样会适用于类似考虑的任何真之理论。在他看来,真这个概念不能在涵义的把握之后,乃是一清二楚的。而弗雷格感到的真与涵义的联系在《逻

辑哲学论》中得到维特根斯坦非常清楚的解释。^① 弗雷格声称真是不能定义的,就这一点而言他确实反对“真之理论”。而现在,如果人们否认,在句子的意义——它们所表达的命题——被看作是已经给定的条件下,可以对命题为真的条件提供任何非自明的一般说明,那么这并不是说:不能一部分一部分地说明一种特定语言的句子的真之条件,或者更确切地说,不能借助该语言的一种语义理论以归纳的方式说明其句子的真之条件。对它们当然可以进行这样的说明:因为这正是弗雷格所构想的所指理论——涵义理论的基础——所采取的形式。这样一种说明同以前一样依然是可能的:否定人们可以一般说明一个命题的真之条件特征与一个理论可以得到对各个句子的真之条件逐个的明确说明没有关系。问题不在于对真之条件是不是可以进行这样一种归纳说明,而在于这样的说明得到了什么。塔尔斯基提出的说明是一种真之定义,即对应用于给定语言的句子的谓词“是真的”的定义。^② 但是,如果我们还根本不知道真是什么,而且如果我们也不知道语言任何表达式的意义,那么这样一个定义就不会传达出称该语言的句子为“真”的重要意义。有了一种对语言的理解,这个定义就会是确定那种重要意义的一种不方便的手段:因此也许可以说,一种塔尔斯基的真之定义把“真的”这个词的涵义确定下来,一如应用于一种独立语言的句子,而且这些句子的意义是给定的。

戴维森为了相反的目的建议我们使用对真之条件的说明:

① 维特根斯坦:《逻辑哲学论》,4.022ff。

② 塔尔斯基:“形式化语言中的真概念”,载《哲学研究》,第1卷,第261—405页(Alfred Tarski, Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprache, *Studia philosophica*, Vol. 1, 1935, pp. 261—405; trans. By J. H. Woodger in A. Tarski, *Logic, Semantics, Metamathematics*, Oxford, 1956)。

把真这个概念看作是已被理解的,把决定语言中句子的真之条件的理论看作是解释句子的意义和构成句子的词的意义。^①戴维森在提出这种建议的过程中,又逐渐回到一种与弗雷格非常相似的态度。这里的区别是双重的。首先,尽管戴维森不必断然否定弗雷格关于涵义和所指的区别,但是他没有设想任何对表达式涵义的说明:他建议的理论实际上会是一种所指理论,从这种理论来看表达式的涵义会是明显的,但是在这种理论中表达式的涵义没有得到阐述。

在这一点上,有一个情况可以很好地说明戴维森并非不忠实于弗雷格。在《算术的基本规律》中,对符号语言表达式所指的规定被弗雷格看作是用来**表明**它们的涵义是什么,同时符号语言不必、或者也许甚至不可能**阐述**它们的涵义是什么。然而,戴维森与弗雷格理论的第二种不同是无可争议的,而且从目前的观点来看也是更重要的,即戴维森提议消除力量理论。在他那类意义理论中,人们认为不必描述、或者甚至不必提到诸如做断定、问问题、提要求、给建议、下命令等语言活动:该理论就是要说明所有句子的真之条件,并由此确定语言所有表达式的意义。

戴维森的看法预设了对真这个概念的把握,这一点对于理解戴维森的看法至关重要。很清楚,在这种语境中,不能把真这个概念看作是借助一种塔尔斯基的真之定义给定的。如果这样看,就会意味着,一旦阐述了这种真之条件来确定“是真的”这个谓词的涵义,并且在这种情况下,除了眼下把它表达为一种理论

^① 戴维森:“回答福斯特”,载《真与意义》,第35页(Donald Davidson: Reply to Foster, in *Truth and Meaning*, ed. G. Evans and J. McDowell, Oxford, 1976; see p. 35)。重印于戴维森:《真与解释之研究》(D. Davidson: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984)。

- 18 而不是表达为一个定义的情况之外,总是要一直不断地完整地重复它,以便给出该语言表达式的意义。从这第二种有关说明真之条件的阐述,我们显然无法学到任何东西,因为它所阐明的只会是在它的第一种说明,即作为定义的说明中所体现的东西。确实,如果我们一开始不理解语言或不知道“真的”是什么意思,那么我们就不会从这个过程获得该语言的词的意义认识。更一般地说,如果我们对真这个概念的认识**仅仅在于**它适用于语言的句子,如同真之条件描述的那样,那么我们就不能从一个句子的真之条件的阐述获知那个句子是什么意思。对于戴维森的方案来说,至关重要的是该理论要预先理解真这个概念。只有这样,人们才能从对句子的真之条件的说明达到对句子是什么意思的把握。

对真这个概念的这样一种预先理解必须包含哪些内容?它不需要容纳任何对语言句子为真的条件的认识,因为这种认识毕竟是要由真之理论规定的。必须要有的是一种对意义和真之间概念联系的把握。也就是说,人们必须知道,至少含蓄地知道,一个句子的意义是如何由它的真之条件决定的。而且在这里,对句子意义的把握必须体现一种对它在语言交流中如何使用的理解。戴维森本人对这一点是明确的:一种语言的意义理论应该是这样一种理论,谁知道它,谁就因而能够说这种语言。人并不仅仅把语言的句子看作是表达思想的——这里,一个思想还不是一个判断,而只是一个判断的内容:他把握各个句子的言语表达的重要意义,并能够对这样一个言语表达做出恰当的回应,而且能够在恰当的场所亲自说出这些句子。

因此,意义理论应该予以阐明的许多东西依然还没有说清楚。还没有说清楚的是这样一种东西,它与真这个概念相关,所有人都必须把握它,以便能够把一种戴维森的真之理论作为一

种意义理论来使用：也就是说，以便能够从对真之条件的说明得到对如何使用句子的认识。人们必须把握的是真与意义之间的联系：只有在明确说明了这种联系是什么之后，对真之理论的描述才能相当于一种对意义概念的充分的哲学说明。

现在我们可以说，戴维森犯了与真之符合论和融贯论的倡导者所犯的相反的错误。后者的错误在于假定意义是已经给定的，试图给出真之解释，而这两个概念必须**一起**来解释。但是戴维森的错误正好反过来，他假定真这个概念是已经理解的，试图解释意义：而对这两个概念任一个的充分解释来说，它们依然必须**一起**解释。

或者，只要弗雷格的洞见依然被重视，就是说，只要真这个概念在涵义的解释中起着核心的作用，至少在这种情况下真与意义这两个概念就必须一起解释。根据弗雷格这种观点，真这个概念占据了涵义和使用之间联系线路的中心点。一方面，根据弗雷格所发展并被戴维森采纳的理论，句子的真之条件决定句子所表达的思想。另一方面，根据他们都默认的原则，句子的真之条件支配着与其他说话者交谈时对句子的使用。这样就有可能直接描述使用，并把它看作是决定意义的，因而使真这个概念的作用降至一种较为次要的、不起作用的地位。维特根斯坦在后期工作中就是这么做的。今天，有的理论解释什么是句子的意义就是它们做什么，由于在这样的理论中不再要求真这个概念起作用，因此确实可以假定句子的意义是已经给定的，以此来说明真这个概念的特征。

这样的做法如下。如果巴西人说葡萄牙语，而史密斯说“巴西人说葡萄牙语”，那么史密斯说的就是真的。这说明了一条一般原则，即一个含有“真的”一词的句子与另一个不含“真的”一词的句子之间是等价的。根据眼下的说明，这条等价原则体现

了语言中含有“真的”一词的惟一要点。这条原则恰恰类似于根据所说明的原则以“‘德国’指谓德国”来解释“指谓”一词。我们必须非常小心谨慎地对待如下说法：“指谓”的**全部**意义包含在这一原则中。如果一个人从未见过动词“指谓”，我们也可以很好地向他解释说，“巴黎”指谓巴黎，“德国”指谓德国，如此等等。但是如果他要回答说，“而我以为法文词‘Allemagne’和德文词‘Deutschland’也指谓德国”，那么他就从我们的解释得出了比仅仅“‘X’指谓 X”这种模式更多的东西。对于“真的”的等价原则也同样是这样。“‘P’是真的当且仅当 P”这个模式不过是告诉我们，一个英语语言的句子是真的是什么意思。

无论如何，沿以上思路解释真这个概念的目的在于否认这个概念在阐明语言意义的过程中有任何理论作用。这种途径不是以真之条件来说明意义的特征，并在这种情况下解释句子的使用如何依赖于如此说明的句子的意义，而是要求我们直接描述句子的使用：这样，句子的使用将**构成**句子的意义。

这种途径的缺点主要在于它实质上是不系统的。对于维特根斯坦来说，这是一种优点。他强调语言行为的多样性和不同种类的词对句子贡献的多样性。然而，追求系统化的方式并非仅仅是由于喜欢秩序：就像一个数学理论的公理表达一样，它的作用是使初始假定分离出来。描述一个特殊表达式或一类句子的使用可能会预设对语言其他相当大一部分的理解：只有系统的理论才能揭示，在不预先提供语义概念的条件下，能够在什么程度上解释语言意义。理想的情况会是这样的：解释语言意义，同时不把任何这样的概念看作给定的。因为如果不是这样，
21 就会很难说明我们为什么获得这样的概念，或者很难以任何非循环的方式阐述什么是掌握这些概念。是否可以达到这种理想，在弗雷格的著作中是不清楚的。真的不可定义性本身隐含

着真的不可解释性,尽管弗雷格本人对一些不成其为定义的说明没有提供任何令人满意的解释。也许,如果对断定和判断等概念可以有实质性的分析,就能够恰当地解释真这个概念。但是弗雷格没有为我们说明这一点。维特根斯坦同样没有为我们说明他的纲领是不是可以实施。但是拒绝系统的另一个缺点是,它使我们在完全获得成功之前无法判断一种策略是否可能是成功的。

第四章

从心灵驱逐思想

22 于是，这就是弗雷格留给分析哲学的遗产：这条线索最终成为一个必须要解的结。弗雷格理论的一些特征含有一些进一步发展的种子：尽管有《算术基础》中的例子，但是语言转向作为整个哲学学派的方法论策略仍然可能显得令人吃惊。导致语言转向的与其说是通过少数更直接有影响的作家如罗素、维特根斯坦和卡尔纳普而逐渐传播的弗雷格哲学的详细内容，不如说是弗雷格与其他一些使用德语语言的哲学作家所分享的一种根本看法。

这就是从心灵驱逐思想。在弗雷格看来，思想——思维活动的内容——不是意识流的构成物。他不断地说，它们不是心灵或意识的内容，与感觉、内心印象和类似的东西不同——他把所有这些东西包含在“表象”(*Vorstellung*)这个一般词之下。他允许把握一个思想是一种心灵活动：但是这是一种心灵借以理解对它外在的东西的活动，而这种外在的东西是独立于被它或被任何其他主体所把握而存在的。这里的原因在于，思想是客观的，而表象不是客观的。我可以告诉你，我的表象像什么样子，但它依然内在地是**我的**表象，因此，谁也无法说明它在什么

23 程度上与你的表象相同。相比之下，我可以向你传达我正拥有或我判断为真或假的思想。如果不是这样，我们就绝不会知道

我们是不是真正有分歧。因此,任何思想都不能在感觉是我的这种意义上是我的。思想是所有人共同的,因为是所有人都可以得到的。弗雷格坚持在客观的东西和主观的东西之间非常严格的二分,不承认主体间相互的东西这种中间范畴。主体的东西对他来说本质上是个人的和不可传达的。因此他认为,对所有人是共同的东西的存在,无论是什么,一定是独立于任何人的。根据弗雷格的观点,思想及其构成涵义形成了一个永恒的“第三领域”和一些不变的实体,这些实体的存在不依赖于被把握或被表达。^①

这种本体论学说的实际后果是拒斥心理主义。如果思想不是心灵的内容,就不能以个人的心灵活动来分析它们。这样,思想和意义的逻辑和理论就能够与心理学鲜明地区别开来。尽管弗雷格相当独立地达到这一观点,他却绝不是惟一持这个观点的人。波尔察诺用与弗雷格几乎同样的术语得出了主观的东西和客观的东西之间的区别,而且早就抱怨康德没能在它们之间保持清晰的区别。他像弗雷格一样区别了主观表象和客观表象,或被占有的表象和表象自身。^② 这恰恰是弗雷格关于表象与涵义的区别。波尔察诺同样区别了被思考的命题和命题本身,称赞莱布尼茨和赫尔巴特以前做出了类似的区别。波尔察诺的命题本身与弗雷格的思想当然是等价的东西。他像弗雷格一样,认为表象和命题本身是客观的,不依赖于我们对它们的理解。但是,他恰恰像弗雷格一样把它们看作不是“现实的”,而与弗雷格不同的是,他通过否定它们的“存在”来表达它们。由此 24

① 参见弗雷格:“思想”,第69—77页;《弗雷格文选》,第363—372页。

② 波尔察诺:《科学论》,第1卷(Bernad Bolzano, *Wissenschaftslehre*, Vol. 1, 1837, §§ 48ff);参见英文节译本(B. Bolzano, *Theory of Science*, abridged Eng. trans. by J. Berg, Dordrecht, 1973)。

他似乎表达了与弗雷格表达的相同的东西,因为弗雷格把思想和其他对象说成是客观的而不是现实的,就是说,它们不进入任何因果事物。^① 人们没有理由以为弗雷格曾读过波尔察诺,但是胡塞尔和迈农读过波尔察诺,而且他们俩都这样跟着他从心灵驱逐弗雷格意义上的思想。就胡塞尔而言,这发生在他最初涉足心理主义之后。他最初涉足心理主义是在 1891 年的《算术哲学》中,^② 后来他脱离心理主义,成为心理主义最强烈的反对者。

分析传统的作家最近批评了弗雷格对感觉活动和心灵印象强烈的主观解释。这种批评来源于维特根斯坦对私人表面定义的批评。维特根斯坦的批评是针对私人语言的可能性,但是维特根斯坦关心的并非仅仅是建立语言哲学的一个论点:这个论证力求摧毁有关我能够认识到、但是只有我能够认识到的私人对象的想法。在一个对象再次出现时认识它就是作出一种特定的判断,而这样一个判断含有弗雷格称之为思想的东西。维特根斯坦实际上是在假定,我们不能以为一个对象存在,除非可以有它的思想,特别是可以再次认识到它是同一个东西。他不是在假定所有思想都是以语言表达的,但是他是在假定所有思想都是可以以语言表达的。如果有私人对象,就必须有关于它们的私人思想,而且如果有私人思想,就可能会有一种表达它们的私人语言。这并不是要否认感觉活动在某种意义上是私人的和主观的,然而这就是要根据弗雷格的模式否认它们**根本**的主观性:对于主体来说,

① 弗雷格:《算术的基本规律》,第 1 卷,第 xviii 页;“思想”,第 76 页。

② 胡塞尔:《算术哲学》,重印于《胡塞尔全集》,第 12 卷(Husserl, E., *Philosophie der Arithmetik*, Halle, 1891; *Husserliana*, Vol. XII, ed. Eley, L., the Hague, 1970)。

它们既不是可传达的,^①也不是可接近的,无论其他主体可以得到什么标准。

弗雷格提出的论证表明思想不是心灵的内容,这与心理主义相对立。他总是针对“表象”的主观而不可传达的特征与思想的客观而可传达的特征的鲜明区别作出这些论证。因此,认为一旦抛弃了这种对“表象”的主观主义的解释,这种区别必然垮台,则是很自然的。但是这是错误的;因为维特根斯坦恰恰在相同的地方围绕心灵的内容像弗雷格那样划出界限。弗雷格承认把握一个思想是一种心灵活动,即使所把握的思想不是心灵的内容。维特根斯坦则进一步否认理解是一种心灵过程,而且在这样做的过程中,他作为真正的心灵过程而引用的东西正是弗雷格会这样分类的东西:“一种加剧或减轻的疼痛;对一支曲子或一个句子的聆听。”^②

波尔察诺、弗雷格、迈农和胡塞尔都否认思想的心灵特征。这种否定的重要性并不在于它所产生的哲学神话——弗雷格的“第三领域”或胡塞尔的“理想的是”,而是在于给概念和命题分析带来的非心理学的方向。然而,十分清楚的是为什么它会导致分析哲学,导致借助分析语言来分析思想。因为如果人们接受这初始的一步——从心灵驱逐思想及其构成物——人们就可能会不喜欢本体论神话,正如我们已经看到的那样,这种神话与弗雷格对特殊涵义的更详细的说明已经有了某种冲突。因此在这种情况下,人们不得不进行反思,寻找某种对于个体心灵来说不是神秘的而是客观和外在的东西,用它来体现个体主体所把

① 原文为“neither incommunicable”,疑有误。这里按照“neither communicable”翻译。——译者

② 维特根斯坦:《哲学研究》(L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953), I—154; 又见第 59 页, 横线以下。

握并可能同意或反对的思想。在哪里会比在一种公共语言的机制中更容易发现这种东西呢？这样，思想的可理解性就在于它们能够被语言表达，并且在于它们的客观性和独立于说该语言的公共实践中内在的心灵过程，而这种语言实践是由语言共同体中关于正确使用语言的标准和陈述的真之标准的一致意见支配的。有了波尔察诺所采取的，弗雷格、迈农和胡塞尔所遵循的这初始一步，以此思想离开了内在的心灵经验世界，那么第二步就是不可避免的，这就是把思想看作不仅仅是由语言传达的，而是由语言产生的。令人困惑不解的是，为什么这一步花了那么长的时间？

弗雷格是分析哲学之父，胡塞尔是现象学学派的创立者，这是两种截然不同的哲学运动。比如在 1903 年，弗雷格和胡塞尔是如何出现在任何知道他们两人著作的德国学生面前的呢？当然不是作为两个非常对立的思想家，而是作为两个方向异常接近的思想家，尽管有一些兴趣差异。可以把他们与莱茵河和多瑙河进行比较，这两条河的发源相当近，并一度沿着大致并列的河道流动，只是最终分出完全不同的方向，流入不同的海洋。那么为什么会发生这种情况？在他们各自的思想中，是什么细小成分最终扩张，产生出如此巨大的结果呢？

答案无疑非常复杂。我无法希望在这里作出一个综合的或者甚至令人满意的回答。一个完满的回答会引起人们极大的兴趣：它会揭示 20 世纪西方哲学思想进化的最重要的并且最令人困惑的特征，并会有助于分析哲学和现象学学派能够理解自己的历史和对方的历史。但是这里可以尝试对这个答案的一个可能的构成部分做出解释。如果接受语言转向提供了分析哲学的规定特征，那么使分析哲学可以接受它而使现象学学派不可能接受它的东西一定对解释它们的分歧起一种主要作用。胡塞

尔在《逻辑研究》之后,从1907年起,发展了意向对象的想法。为了达到这个看法,他推广了涵义或意义的概念。某种像涵义但更一般的东西必然传达每一个心灵活动;不仅传达那些涉及语言表达或能够用语言表达的心灵活动,而且传达比如感官感知的活动。最初赞同的反应是自然的:当我们理解一个指称某种东西的表达式的时候,这种东西就以某种特定的方式给予我们;当我们借助我们的感觉器官之一感知到一个对象的时候,这个对象就以某种特定的方式给予我们,而这两种特定的方式之间肯定至少可以有一种模糊的类似。然而,这种推广排除了语言转向:在这些非语言制造者对非语言心灵活动的研究和描述中,语言不能起任何特殊的作用。而弗雷格的涵义概念是不能被推广的。在弗雷格看来,涵义即使不是语言表达式内在的涵义,也是内在的易于以语言表达的。涵义与以它们做构成部分的思想的真具有最紧密的联系。因此任何东西若不是涵义,就不可能与涵义有丝毫相像。所以,忠实于弗雷格根本思想的哲学家能够接受语言转向,而且正像前面解释的那样,他们有强烈的动机要这样做。既然感知是最不明显适合于以言语表达的心灵活动,我们就必须在适当的时候仔细考察这两位创新者关于它的看法。

第五章

布伦坦诺的遗产

28 弗朗茨·布伦坦诺对哲学最令人称颂的贡献是他引入或重新引入了意向性概念,尽管他本人从未精确地使用这个术语。由于引入这个概念,布伦坦诺给他的继承者留下一个问题,这个问题后来成为他们激烈讨论的主题,即“无对象的表象”(gegenstandslose Vorstellungen)这个问题。英国读者从罗素那里最清楚地知道了这个问题,他的摹状词理论构成了他对这个问题的解答。很难说布伦坦诺本人讨论了这个问题。在他的著作中,凡是好像对这个问题的讨论总是悄悄转向其他某个论题,因而我们眼中的核心问题依然没有解决。

布伦坦诺有一件事情很出名,这就是把意向性看作是他称之为心灵现象的东西的规定特征,从而把心灵现象与他所说的“物理”现象区别开。重要的是,他在心灵和物理现象之间、而不是在心灵和物理活动之间得出这种反差。所有他划分为心灵的现象都是活动或态度。布伦坦诺在解释他对“表象”这个术语的用法时,把他在心灵现象中所包含的非常广泛的事物特征进一步描述如下:

听到一种声音,看见一个有颜色的对象,感到冷或热,以及类似的想像状态,都是我用这个术语[“表象”]所表示

的东西的例子。我用它还表示思考一个一般概念,如果这样一个东西实际上确实出现。此外,每一个判断,每一个回忆,每一个期待,每一个推理,每一个信念或意见,每一个疑惑,都是一种心灵现象。这个术语还应该包括有每一种情感:高兴、悲痛、恐惧、希望、勇气、绝望、愤怒、爱、恨、欲望、意志活动、意向、惊奇、钦佩、轻蔑,等等。^①

这样,表象被看作是一种心灵现象。对于布伦坦诺来说,实际上正是在这种最基本的心灵现象中,所有自身不是表象的心灵活动涉及到表象,而且正是表象赋予任何这样的活动以意向特征。^②

一种心灵活动的意向特征就在于它指向一个对象。谁也不会单纯地害怕,单纯地钦佩或单纯地惊奇。如果一个人害怕,他一定是害怕某种东西。如果他感到钦佩,他一定是钦佩某种东西或某个人。而如果他惊奇,他一定是对某种东西惊奇。布伦坦诺的著作有一段最经常被引用的话。在这段话中,他把心灵活动的意向特征表达如下:

每一种心灵现象都具有某种特征,这种特征被中世纪经院哲学家称之为一个对象[Gegenstand]的意向(或简单心灵)非存在(intentional inexistence),而在我们这里,尽

① 布伦坦诺:《从经验观点看心理学》,第2卷,第1章,第2节,第108页;英译本,第79页(F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, 1874, Book II, chap. 1, section 2, p. 108; trans. By Linda L. McAlister, *Psychology from an Empirical Standpoint*, London, 1973, p. 79)。

② 同上书,第2卷,第1章,第3节,第104页;第9章,第2节,第348页;英译本,第80页,第266—267页。

管不是完全没有歧义,却可能称之为参照一种内容,指向一个对象[Objekt](所谓对象,在这里不应该理解为某种具有事物[eine Realität]特征的东西),或固有的对象性。每一种心灵现象自身都包含某种东西作对象[Objekt],尽管包含的方式不同。在一种表象中,某种东西被表现出来,在一个判断中,某种东西被肯定或否定,在爱中,某种东西被爱,在恨中,某种东西被恨,在钦佩中,某种东西被钦佩,如此等等。^①

布伦坦诺将之与心灵现象相对照、作为缺少意向性特征的物理现象不是如同我们理解的那样的物理世界的事物,而依然是**现象**。布伦坦诺把它们看作现象性质,比如颜色和声调,以及它们的混合体。正像他说的那样:

物理现象的例子……是:我看到的一种颜色、一种形状、一种景观;我听到的一个和弦;我体验到的冷、暖、一种气味;还有在想像中出现的类似意象。^②

布伦坦诺坚持认为,这样限定的“物理现象”绝不体现任何类似于“意向非存在”特征的东西。这里坚持的观点无需论证。他的“物理现象”甚至不是最一般意义上的活动,因此不能借助及物

① 布伦坦诺:《从经验观点看心理学》,第2卷,第1章,第5节,第115页;英译本,第88页。德文有两个词,*Gegenstand*和*Objekt*,而英文只有一个词“object”。对这些基本词汇,为了在翻译中区别它们,只能把德文词放在方括号中。但是我把“*objektiv/Objektivität*”翻译为“客观的/客观性”,把“*gegenständlich/Gegenständlichkeit*”翻译为“对象的/对象性”,以此努力把它们区别开。

② 同上书,第2卷,第1章,第2节,第104页;英译本,第79—80页。

动词来指称。这样,说它们具有对象或说它们缺少对象,字面上就会是不合语法的。布伦坦诺的结论是,我们可以“定义心灵现象,说它们是那些在其自身内意向地含有一个对象的现象”。^① 布伦坦诺没有对他那种意义上的心灵活动和我们一般所说的物理活动,比如踢足球的活动进行对照比较,如果我们进行这样的对照比较,就能更好地理解他说的“在其自身内意向地含有一个对象”的意思。这样一种活动的对象对于作为物理活动的活动来说是外在的。就联系点而言,如果那里没有足球,踢足球的活动也会是完全一样的:对象仅仅对于支撑这种活动的意向是内在的,因为如果我的意思不过是做一下踢的动作,不产生影响,那么我就不会有完全相同的意向。换言之,这样一种物理活动及其对象的关系是外在的,而一种心灵活动及其对象的关系是内在的。

31

布伦坦诺使对象成为心灵活动内在的并没有什么错。维特根斯坦也坚持认为,一种期待和所期待的事件之间的关系,或一种意向和意向的实现之间的关系,是一种内在的,甚至是一种“语法的”关系。^② 然而,布伦坦诺的话似乎有更多的含义:赋予对象一种特殊的存在。根据这样一种解释,一个对象可能有如下两种存在模式,或可能有其中一种存在模式:它可能在现实世界中存在,对心灵是外在的;它也可能在心灵中存在,融入一种针对它的心灵活动。在这种情况下,解释如何可以有针对某种并非现实存在的東西的心灵活动,就不会比承认任何心灵活动所不针对的对象的现实存在更为困难。在前一种情况,对

① 布伦坦诺:《从经验观点看心理学》,第2卷,第1章,第5节,第116页;英译本,第89页。

② 参见维特根斯坦:《哲学研究》,牛津,1953年,I—§§ 445,458,476等。

象会有意向非存在,但没有现实存在,而在后一种情况,对象会在现实存在,同时缺少任何意向非存在。如果我们能够成为有关外在世界的实在论者,那么就必须承认后一种情况的可能性;如果我们能够认识到心灵不受外部实在的制约,那么就必须承认前一种情况的可能性。从这样一种立场出发,走一小步就可以达到如下论题:任何心灵活动的对象都应该被看作仅仅享有心灵非存在,但是它**代表**外在对象,如果有这样的对象的话。根据这样一种从布伦坦诺观点的发展,一种心灵活动总是针对某种东西,这种东西作为这种活动的组成部分本质上是心灵的一种内容;到了这个阶段,我们双脚陷入了经验主义的泥潭,由于不断深陷,我们再也不能把自己拯救出来。

32

但是,这并不是布伦坦诺行进的道路。在1874年第一版《从经验观点看心理学》中,他采用“意向非存在”这个术语,似乎很有可能那时他确实是要赋予心灵活动的对象一种不同于现实存在的,在心灵中特殊的存在。但是他从泥潭边后退了。他不仅没有继续迈步走进纯粹的表象主义:他完全拒绝了关于一种含糊的心灵存在的看法。他依然非常恰当地认为,心灵活动的对象对于这种活动是内在的;但是他现在却坚持认为,它对心灵是外在的,而且是在强的“外在”意义上。在弱的“外在”意义上,一个外在对象不过是与一个内在对象对立的,而一个内在对象是一个与同源宾语相关的东西:在这种“内在”的意义上,思维的内在对象是思想。我们可以把一个外在对象与这种内在对象相对照,在我们所说的情况,这个外在对象就是被思考的东西。但是这仅仅是弱的“外在”意义。在强的“外在”意义上,一个外在对象是一个对象,这个对象不是主体意识的构成部分,而是客观世界的一部分,这个客观世界独立于主体并且独立于主体针对它的心灵活动。大约从1905年起,布伦坦诺逐渐把心灵活动

的对象看作是这种强意义上外在的。例如,如果我想要娶一个女人,或答应娶她,那么我想要娶或答应娶的正是**那个女人**,因此她是我心灵活动的对象,无论表达出来还是不表达出来:因为这种心灵活动的对象不是我内部关于那个女人的表象,而是那个女人本身。这就是布伦坦诺最终如何看待它的。他在1909年写道:“说一个男人答应娶一个 *ens rationis* (理性的东西)并且通过娶一个实在的人而实现他的承诺,这是极端荒谬的。”^①

这样,当一种心灵活动指向某种现实存在的东西时,正是这种被看作现实存在的东西是心灵活动的对象。这难道不会使人们思考如下问题吗:作为心灵活动的一种构成物,对象也有一种不同类型的存在,而且当一种心灵活动的对象缺乏现实存在的时候,它就只有这类心灵的存在。根据布伦坦诺晚年的思想就不能这样考虑。因为根据他后来的观点,恰当地说,根本没有任何不同**类型**的存在:只有现实的存在,而所有其他谈论方式,尽管常常是便利的,严格地说却是不恰当的:

所有心灵所指都指称事物(*Dinge*)。在许多情况下,我们指称的事物并不存在。然而,我们习惯于说,它们在这种情况下是作为[心灵活动的]对象的。这是“是”这个动词一种不恰当的用法,为了方便的缘故,我们允许这种用法,

^① 1909年写给奥斯卡·克劳斯的信,被克劳斯在为《从经验观点看心理学》第二版(Leipzig, 1924)所写的导论中引用。参见英译本,第385页。巴里·史密斯在其“论分析哲学的起源”(Barry Smith, 'On the Origins of Analytic Philosophy', *Grazer philosophische Studien*, Vol. 35, 1989, pp. 153—173)一文中认为,这段上下文得出对它似乎表面上含有的意义的这种说明。我一直没能看到这一点,或者说,我一直没能理解它可能会有什么其他意义。

就像我们谈论太阳的“升”或“落”一样。它的意思不过就是说,一种心灵活动的主体正在指称这些事物。^①

这段话含有另一种退缩。在前面引自《从经验观点看心理学》中布伦坦诺表述意向性论题的著名段落中,布伦坦诺从自己的方式出发断定,一种心理活动的对象不必是一种“*Realität*”(实在)。他使用“实在的”这个词及其与弗雷格使用的“现实的”(wirklich)非常相似的同源词,以此表示“因果相互作用中所涉及的”,他还用“事物”(Ding)这个词表示更窄一类具体特殊的東西。在他看来,这些东西可能或者是物质的或者是精神的:实际上,即笛卡尔意义上的实体。不仅他在写《从经验观点看心理学》的时候认为一种心理活动的对象不必是这种意义上的事物,而且他允许它可以是一种表示命题内容的“内容”。他后来的观点是,一种心灵活动的对象只能是一事物(无论它是不是现实存在的)。换言之,所有心灵活动必然指向具体特殊的東西,以此作为它们的对象。这自然使布伦坦诺进行一些非常复杂的考虑,努力解释许多明显的反例。他这样做的一般策略是承认不同的“表象方式”有很大的多样性,就是说,不同类型的心理活动涉及与其对象的不同关系。这样,他拒绝接受胡塞尔和迈农所接受的整个理想对象的范围,或那些被弗雷格描述为客观而非“现实的”对象的整个范围。他声称,如果我们一方面要避免物理主义,另一方面要避免心理主义,我们就必须承认这些对象的存在。他尤其痛斥迈农的“客观的东西”(即与弗雷格的“思

① 布伦坦诺:《心理现象分类》(F. Brentano, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Leipzig, 1911)的补充说明9。该补充说明在《从经验观点看心理学》第2卷的第11条补充说明中重新给出(第145页;英译本,第291页)。

想”等价的东西)。

那么,布伦坦诺怎么能在刚才引用的那段话中从容地说“在许多情况下我们指称的事物(即我们心灵活动的对象)并不存在”呢?正像弗勒斯达尔正确看到的那样,^①布伦坦诺最终赞同这种观点——当对象现实存在时,正是这个对象,而不是对它的任何心灵表象,才是心灵活动的对象——恰恰符合弗雷格理解专名所指的方式。在弗雷格看来,当我说到月亮时,我用这个短语所指的正是天空中这个物体本身,而不是我关于它的表象,因此我所谈论的是**关于**天空中的那个物体。

……当我们说“月亮”时,我们的目的不是谈论我们对月亮的表象,我们也不仅满足于其涵义,相反,我们假定了一个意谓。就是说,如果认为在“月亮比地球小”这个句子中所谈的是对月亮的表象,那就断然曲解了涵义。如果说话的人希望这样,则他要用“我对月亮的表象”这种说法。^②

但是这其实并没有解释,即使实际上没有对象,如何可能会有一种真正的心灵活动:我可能由于某种虚构的东西而受到恐吓或感到有趣,而且,我首先可能是一种幻觉或其他感官错觉的受害者。这些依然有意向性的特征:视觉幻觉或听觉幻觉不是一种没有看见或听见任何东西的简单的看或听的情况。具有这

35

① 弗勒斯达尔:“布伦坦诺和胡塞尔论意向性对象和感知”,载《胡塞尔、意向性和认知科学》,德赖弗斯编,第32页(D. Føllesdal: ‘Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception’, in H. L. Dreyfus (ed.): *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, Mass., and London, 1982, pp. 31—41; see p. 32)。

② 弗雷格:“论涵义和所指”(1892),第31页。

样一种特征就是指向一个对象。但是根据假设,在这样一种情况下没有对象。我们不能说,在**这些**情况下,对象毕竟是主体心灵的构成物。因为,如果我们这样说的话,我们在一种真实感知的情况下就不能不这样说。正像弗雷格指出的那样,可以很容易从语言上封锁这条逃跑路线。例如,如果主体有一种幻觉,好像面前有一棵橡树,并且他做出关于它的某个陈述,那么如果一个听者提议他是在指称他关于一棵橡树的表象,他就可能会这样说:“我不是在谈论任何表象,而是在谈论那里那棵现实的树。”这里,主体的意向是首要的:如果他声明他所要指称的东西是一棵橡树,而不是一棵橡树的表象,那么尽管他可能实际上不是在指称任何橡树,但是他确实只能是在指称一棵橡树。对于未表达的思想也是同样。一个主体有可能根本不是在考虑任何东西:但是他不可能是在考虑他明确表示不是在考虑的东西。

布伦坦诺显然认为看到下面的情况就足够了:“如果某人思考某种东西,那么正在思考的这个人当然必须存在,但是他思考的对象却根本不必存在。”^①这相当明显是不恰当的。因为,“他思考的对象”这个短语在这里代表什么呢?迈农对这个问题的解决办法是否认有或可能有任何“无对象的表象”;引导我们认为有这样表象的只是我们偏好于现实东西的偏见。并非所有对象都存在;只有其中一些对象存在。而且我们指称或思考那些不存在的对象并不比我们指称或思考那些存在的对象更成问题。这样的解答在布伦坦诺那里是得不到的。他强烈否认可以接受任何与“存在”不同的“是”的概念。另一方面,如果根本否认“他思考的对象”代表任何东西,这就会把“他思考的对象不存

① 《心理现象分类》,补充说明1,第123页;英译本,第272页。

在”这个陈述与“他的思考没有对象”等同起来；而这与布伦坦诺的根本原则就会是断然矛盾的。该原则是：每一种心灵活动都指向一个对象。因此，具体地说，一个正在思考的人一定是在思考某种东西。这个论题如果不解释为意谓有某种他正在思考的东西，就很难解释。对于布伦坦诺而言，也不大可能说，在**这样**一种情况下，而不是在对象不存在的情况下，心灵活动的对象毕竟是主体心灵的一种构成物。因为这样一种立场将会是站不住脚的，并会很快沦为如下认识：一种心灵活动的对象在**所有**情况下都是在主体的意识之内。意向性很自然地被视为是心灵活动或心灵活动的主体与这种活动的对象之间的一种关系。但是，如果这一关系的第二个项不存在，如何能够有这样一种关系呢？

因此，这是布伦坦诺遗留给他的继承者的问题。弗雷格在其早期，即 1890 年之前，没有区别意义和意义所指的事物。他不加区别地用“内容”这个词表示二者。因此他得出结论说，当一个句子出现一个空的单称词时，这个句子没有内容：如果一部分缺乏内容，那么整体一定也缺乏内容。^① 然而，自 1891 年起，他在他以前不加区别的内容概念内区别出涵义和所指。从那以后，他有了借以解释这个问题的这种区别。一个空名尽管缺乏一个所指，却可能仍然拥有一种涵义。一个含有它的句子不能是真的或假的，因为如果一个部分缺乏所指，那么整个句子一定缺乏所指，而且根据弗雷格的理论，一个句子的所指是一个真值。但是，如果这个名字有一个涵义，这个句子仍然会表达一

37

① “‘莱奥·萨克塞是一个人’这个句子是一个思想的表达式，仅当‘莱奥·萨克塞’表示某种东西。而且，‘这张桌子是圆形的’这个句子也是一个思想的表达式，仅当‘这张桌子’这个词不是空洞的声音，而是表示某种对我确切的东西。”选自早期一系列关于洛采的《逻辑》的评注。参见弗雷格：《弗雷格遗著选》，第 174 页。

个思想。这样,一个说出这样一个句子的说话者是不是以此会说出某种东西,对这个问题就没有简单的答案。因为他表达了一个思想,但是他没有说任何或真或假的东西。

即使在这种成熟的弗雷格理论中,依然有某种不顺当的东西,但是它的作者对它满意。弗雷格与胡塞尔和迈农不同,他不是布伦坦诺的追随者,因此用不着对意向性论题表态,即用不着对每一种心灵活动都有一个对象表态。因此他不需要努力使他的理论顺从这个论题。值得注意的是,胡塞尔达到了基本相同的结论,只是时间稍晚。

胡塞尔在 1894 年撰写的一篇未发表的论文中得出如下结论:“对象性意向”不是一种关系,而是心灵活动的客观内容的一种性质。^① 这种性质是我们称之为“表示一个对象”或“指称(*Meinen*)一个对象”的东西。这种行为的内容应该等同于一个意义(*Bedeutung*),它被看作是与语言表述所表达的意义完全相似的。“意义本身是一种表象[*Vorstellung*]的内在和本质的特征,而对象的所指表明真命题之间一定的联系和引入意义的判断之间一定的联系。”^②这就是说,一个对象现实或假设的指称是一种意义的特征,而这种意义是可以用它在推论关系中的作用来解释的。

① 发表于《胡塞尔全集》,第 22 卷(*Husserliana*, Vol. XXII, ed. B. Rang, the Hague, 1979);缺少已经遗失的第一部分。现在又发现了文本的其他一些部分,而且一个新版本发表在 1990—1991 年《布伦坦诺研究》第 3 卷上(*Brentano-Studien*, Vol. 3, 1990—1, pp. 137—176),而且有卡尔·舒曼的评注。关于对这篇论文富有启示的讨论,参见菲利普斯的“意向性概念:胡塞尔从布伦坦诺时期到《逻辑研究》的发展”,载《哲学研究档案》(H. Philipse; ‘The Concept of Intentionality: Husserl’s Development from the Brentano Period to the Logical Investigations’, *Philosophy Research Archives*, Vol. XII, 1987, pp. 293—328, section VI)。

② 《胡塞尔全集》,第 22 卷,第 336 页,参见菲利普斯,同上书,第 312 页。

弗雷格和胡塞尔的观点在这一阶段的融合是引人注目的。随着胡塞尔在 1900—1901 年的《逻辑研究》中发展他的思想,他们的观点变得越来越相似。胡塞尔区别任何心灵活动的质料和质,认为不同质的活动可能会有共同的质料。^① 这里的质相应于弗雷格称之为附加在一个表达上的“力量”的东西,这种力量使一个断定与一个内容(涵义)可能相同的疑问区别开来。不同之处在于,胡塞尔没有像弗雷格那样小心谨慎,而是准备接受各种各样不同的质。“质料”相应于弗雷格的涵义:胡塞尔解释说,他为了这个目的克制自己不使用“意义”这个词,因为质可能会被认为是意义的一部分;他认为我们应该把断定句和相应的疑问句看作是意义不同的,这当然相当有道理。他很清楚,所指对象的一种区别一定隐含着质料的区别,但是两种活动的质料之间可能会有一种区别,尽管它们都指相同的对象。这与弗雷格的观点完全相似,因为弗雷格认为,所指的区别含有涵义的区别,但是,两个表达式的涵义可能是不同的,尽管所指保持不变。

此外,从《逻辑研究》的时候起,胡塞尔鲜明地区别客观意义和主观表象,一如弗雷格在 1884 年的《算术基础》已经区别的那样,又如波尔察诺在他之前业已区别的那样。做出这样一种区别是胡塞尔对心理主义的反叛活动的一个组成部分。他原来拥护心理主义,但是现在与弗雷格结盟,成为心理主义的主要反对者。

不管怎样,他们之间有显著的不同。弗雷格只是把他的理论专门应用于思想和表达思想的句子。因此,他只考虑那些能够借助语言传达的心灵活动或态度,即罗素称为“命题态度”的

^① 《逻辑研究》,1900—1901 年,英译本 1913 年,第 5 章,第 20 节(*Logische Untersuchungen*, Halle, 1900—1, *Logical Investigation*, 1913, V. § 20)。

东西。换言之,他只考虑这样一些心灵活动或态度:借助一个
39 含有“that”从句(*oratio obliqua*)的句子,可以把它们归为另一个句子。胡塞尔的“意义”相应于弗雷格的“涵义”。但是他大胆地把它用于他称为借助语言的言语表述而进行的“表达”活动,不仅如此,他还把它不加限制地应用于所有心灵活动,就是说,应用于所有显示意向性现象的东西。显然,在他看来,意义独立于语言,即使容易用语词来表达。对于弗雷格来说,涵义也独立于语言,因为它们的存在不依赖于它们被表达。但是弗雷格同时认为,我们只能通过它们的言词或符号表达才能把握它们。看来胡塞尔在这里确实进行了一种雄心勃勃的推广。

此外,胡塞尔关于所指的看法含糊得令人烦恼。弗雷格的所指概念(*Bedeutung*,在他的有些古怪的意义上)坚定不移地指向真值的确定:把一个所指指派给一个表达式就是表明它在决定任何含有它的句子为真或为假的方法中的作用。因此他有一个清晰的原则,以此可以判定应该把任何逻辑范畴表达式的所指看作什么。胡塞尔缺乏这样一个原则,而且,由于缺乏它,他就不明白不同于单称词的表达式应该被看作是指称什么。他只是就单称词令人信服地说明意义和与对象相关的东西的区别。尤其是,他把一个谓词或通名看作是指称它所适用的个体对象,而弗雷格认为这样一个谓词的所指是一个概念。对于弗雷格来说,没有谓词适用的对象(没有对象处于概念之下)这一事实并不表示谓词没有所指,因此并不说明一个含有它的句子有失去真值的危险。根据胡塞尔的观点,心灵活动,包括表达活动,缺少与对象相关的东西,因此这类活动一定会宽泛得多。

一直有一种哲学倾向:只赞同所指概念而拒绝任何涵义概念。而且这种倾向近来在分析哲学家中有些越来越强。罗素当然举例说明过这种倾向,很可能因为他担心接受涵义概念会威

40 胁到他的实在论。在考虑单称词的时候,这种倾向尤其强烈。“直接所指”这个论题,即所谓严格的专名的惟一语言特征就在于它的所指,初看之下无疑是吸引人的。但是如果把它应用到诸如限定的摹状词这样复杂的词项,它就会是荒谬的。因此那些倾向于接受这个论题的人一定会坚持认为,限定摹状词不是真正的单称词。如今流行的这种论点的理由是,在模态和复杂语境中,摹状词的表现与专名的表现是不同的。然而,正如埃文斯看到的那样,即使遵循这种论点,也有一些专名的所指是以摹状词的方式固定下来的。认为专名有意义或涵义,如同认为限定的摹状词有意义或涵义一样令人信服,而否认它们的单称词称号却是没有理由的。^①

这种持久的倾向现在也在衰退。但是过去胡塞尔不受它的影响。他看不出认为单称词有意义,并像弗雷格区别单称词的涵义和所指那样把单称词及其指称的对象区别开来有什么问题。完全没有必要像有些人那样认为胡塞尔做出这种区别是受了弗雷格的影响:承认了愿意认为一个单称词有一种意义或涵义,就准备好要区别它与这个词的所指。我们终于开始分析语言如何起作用,而且这种语言已经配备了一个看法,即以单称词指称某种东西,也就是说,这种语言已经有了一个用单称词谈论一个特定对象的想法。谁也不必**论证**单称词一般有所指。因此惟一成问题的的问题是:这样一个词有一种涵义,而这种涵义又不同于这个词所具有的所指,这样的认识是不是正确?单称词、包括专名的涵义或所指是一种方式,借助这种方式,由于某个人知道含有这个词的语言,因而得到它所指称的对象。换言之,单称词的涵义或所指是这个人具有的一种方式,以此他知道它指 41

^① 埃文斯:《所指的多样性》,第46—51页。

称什么样的对象并挑选出它所指谓的这样一个特定的对象。如果这样表达,几乎就不能怀疑,对任何个体说话者而言,一定有某种他附加在单称词上的涵义,以此可以寻觅一条达到相关对象的特殊途径。还需要建立的论证是,任何这样特定的涵义都是语言的一种特征,而说话者要想按照句子的本意理解含有这种涵义的句子,就必须知道这种语言。这样一种论证将依赖于交际所要求的東西:如果两个说话者能够成功地交际,他们就不仅不得不使用这个或那个给定的名字或词来指称相同的对象,而且必须能够**知道**它们指称相同的对象,而他们只有把相同的涵义赋予这个词,才能做到这一点。正是基于这样的考虑才能得出结论说,单称词拥有涵义,而这些涵义大于它们具有的所指,就是说,即使所指相同,涵义也可能会不同。那些受直接所指论题影响的人可能会独具匠心,设计出更聪明的方式反驳这些论证;因此有争议的是认为单称词有涵义,而不是认为单称词有所指。胡塞尔不赞同直接所指论题。因此他只能非常类似于弗雷格区别涵义和所指那样区别意义和对象。

对于完整的句子、对于作为句子部分的不是单称词的表达式,情况则相当不同。问题在这里倒过来了:没有争议的是它们有意义,而我们的本能反应是不敢认为它们有所指。每个人读弗雷格著作的**第一个**反应是,他把所指这个概念从单称词扩展到句子、谓词和其他所有有意义的表达式,而这种扩展是没有保证的。因此,在这种情况下需要论证的是,可以恰当地认为这些表达式不仅有一种意义涵义,而且有一种所指。胡塞尔在这一点上也没有什么麻烦。他同意弗雷格的观点,认为所有有意义的表达式都有、或者至少声称有对象的所指(*gegenständliche Beziehung*)。这确实是他使用“对象性”(*Gegenständlichkeit*)这个词的要点:他解释采用这个词的理由是,所指并非总是指

向一个恰当称谓的**对象**。胡塞尔与弗雷格的做法差不多,尽管没有依据相同的理由,即他没有认为一个句子中每一个有意义的表达式都有决定句子真值的作用。但是胡塞尔承认,一切种类有意义的表达式都有所指,而非仅仅单称词有所指。而且,这是 20 世纪初他们之间观点显著一致的另一个方面。

第六章

胡塞尔关于意义的观点

43 由于胡塞尔继承了布伦坦诺的思想,因此他认为,一般来说,有意义的表达式当然有所指。对于布伦坦诺的追随者而言,所有心灵活动都以意向性为特征,因而都有对象或者至少意味着有对象。一种言语表达本身当然不是一种心灵活动。但是根据胡塞尔的说明,它有它具有的意义乃是由于它是由一定的心灵活动传达的——这被他称为赋予意义的活动。确实,在胡塞尔看来,这种赋予意义的活动不是一种藏在言语表达的物理活动背后并给它以意义的**孤立**的心灵活动(这是遭到维特根斯坦猛烈抨击的看法^①)。确切地说,只有一种活动,它说出话带有一定的意义,而且这种活动有两个方面或构成部分,一方面是物理的,另一方面是心灵的。

如果我们假定一种纯描述的姿态,那么表达式以其涵义给予生活的具体现象就一方面分裂为**物理现象**,其中表达式以其物理方面构成了它自身,另一方面分裂为给表达式以**意义的活动**,可能还有直觉的满足,而且在这种活动中,构成了对表达的对象性的指称。^②

十分清楚,应该选择胡塞尔的观点,即只有一种复合活动,

而不应该选择维特根斯坦所抨击的观点,即说出一个句子的物理活动伴之以一种赋予它意义的内在活动。由此得不出胡塞尔对这个问题与维特根斯坦的看法完全相同。对于维特根斯坦来说,赋予说话者的话以它们具有的意义的不是说话者所表现的复合活动的心灵构成,而是一种**语境**:这种语境包括他知道含有他的句子的语言,他不过是说出了这些话。^③而对胡塞尔来说,某种东西**出现**在说话者的心中:一种心灵活动,尽管不是一种独立的活动,而是一种作为部分物理和部分心灵的复合活动的构成部分。

《逻辑研究》中的胡塞尔否认涵义或意义是由我们创造的或者它们的存在是由于被我们所把握,这与弗雷格当然是一致的。但是,正如我们在与弗雷格联系的地方已经提到的那样,这并没有解释一种特定的涵义是如何附加给一个特定的表达的。在这个问题上,很难说胡塞尔是坚持了一种与汉普蒂·邓普蒂相似的观点。^④这种观点认为,一种言语表达假定了它承载一种意义,这是因为有一种内在活动把这种意

① 维特根斯坦:《哲学研究》:“当我用语言来思维的时候,除语词表达式外,没有什么‘意义’出现于我的心灵;语言本身就是这种思维活动的载体”(I—329);“思维活动并不是一种给予言谈以生命和意义、并可以与语言分离开来的无形过程。”(I—339)

② 胡塞尔:《逻辑研究》(*Logische Untersuchungen*, Halle, 1900—1, second revised edn. 1913, reprinted Tübingen, 1980);英译本《逻辑研究》第1卷,第9节(*Logical Investigations*, trans. Findlay, J. N., London, 1970)。

③ 《哲学研究》英译本, I—584:“现在,假定我坐在我房间里,希望某人会来,带给我一些钱;又假定可以将这种事态的一分钟从其语境中孤立地分离出来,那么在这一分钟所发生的事情就不是希望吗?——例如,请考虑一下你在这一分钟里可能会说出的话。它们不再属于这种语言。而且在其他情况下,钱的建制也不存在。”

④ 卡罗尔:《爱丽丝镜中奇遇记》(Carroll, L.: *Through the Looking-Glass*, London, 1887):“汉普蒂·邓普蒂用一种相当傲慢的口气说:‘在我用一个单词的时候,它就意味我选择它去意味的那个意思——既不多,也不少’。”(第6章)

义赋予它。例如,请考虑 1929 年的《形式的和先验的逻辑》中的一段话:

45 在说话的时候,我们不断表现一种内在的意义活动,这种活动与语词融为一体,并且实际上给予它们生命。这样给予它们生命的结果是,语词和整个言语表达实际上本身**体现**了一种意义,并且承载它们所体现的这种意义作为它们的涵义。^①

最近,语言学家倾向于更相信汉普蒂·邓普蒂,而不相信爱丽丝,嘲笑她认为语词的意义与任何特定的个人以它们所意谓的东西无关。^②而哲学家们可能会发现,认为一个像胡塞尔这样严肃的哲学家会有汉普蒂·邓普蒂的观点,则是荒谬的。然而,人们可能会参照对一个歧义词的运用,试图以此为这种可能会被哲学家批评的观点辩护。比如:说话者可能使用这个歧义词,要么不顾及他不想要的其他可能的涵义,尽管他完全知道这种涵义,要么清楚地意识到这种歧义性,但是相信他的听者将像他意谓的那样理解这个词。然而这样一种辩护是不会成功的。因为在这两种情况下,说话者使这个词在某种特定涵义上被理解的意图都不在于他表现出一种使它富有那种涵

① 胡塞尔:“形式的和先验的逻辑”,载《哲学和现象学研究年鉴》,第 10 卷,第 3 节第 20 页(Husserl, E.: *Formale und Transzendente Logik*, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Vol. 10, 1929, pp. 1—298)。英文版,第 22 页(*Formal and Transcendental Logic*, trans. Cairns, D., the Hague, 1969)。

② “不过‘光荣’并不意谓‘一个压倒对方的漂亮的论据’呀,”爱丽丝反驳说(《爱丽丝镜中奇遇记》,第 6 章)。

义的内在活动。^①

汉普蒂·邓普蒂的观点的本质是什么？胡塞尔的思想是，意义-意向和言语表达作为一种活动不可分割的构成物或“要素”融合在一起。与胡塞尔的思想相反，汉普蒂·邓普蒂无疑认为他的意义“一个压倒对方的漂亮的论据”是与他说出“光荣”这个词可分离的。然而，他这样做并不是至关重要的：重要的是他相信，是说话者在说出这话时的心灵活动赋予它这种意义。戴维森试图反驳这一点，根据是：借助“这是你的光荣”，“他不能意谓他说他意谓的东西”，因为他知道爱丽丝不能把它解释为这样的意谓。当爱丽丝说“我不知道你说‘光荣’意谓什么”的时候，戴维森通过回答说“你当然不知道，除非我告诉你”而表明，他知道这一点。^② 这确实抓住了“意谓”的一种涵义，即“想传达”：你无法想以你的话传达某种东西，除非你期待或至少希望你的听者将按照它意谓那种东西理解你的话。但是，在“理解（或认为）这个词意谓……”这个短语中，“意谓”并不意谓“想传达”。正如戴维森看到的那样，汉普蒂·邓普蒂知道，除非他告诉爱丽丝是什么意思，否则他就不能把他的意义传达给她。因此，当他声称“光荣”意谓“一个压倒对方的漂亮的论据”时，他并

46

① “如果我说‘苏格兰先生不是一个苏格兰(人)’，我用第一个‘苏格兰’意谓一个专名，而用第二个‘苏格兰’意谓一个通名。那么，我心中在说第一个‘苏格兰’和第二个‘苏格兰’时一定有不同事情发生吗？（假定我不是鹦鹉学舌般说出这个句子。）——请尝试用第一个‘苏格兰’意谓一个通名，而用第二个‘苏格兰’意谓一个专名。如何做到这一点呢？当我这样做的时候，我努力地眨着眼睛，以便随着我试图说出这两个词时把正确的意义展示在我的心灵面前。——但是当我日常使用它们的时候，难道我也把这些词的意义展示在我的心灵面前吗？”（维特根斯坦：《哲学研究》，II—ii，第176页）

② 戴维森：“糟糕的墓志铭错乱”，载莱波雷（编）：《真与解释》，第440页（Davidson, D.: A Nice Derangement of Epitaphs, in LePore, E. (ed.): *Truth and Interpretation*, Oxford, 1986）。

不是在说,这是他想以这个词传达的东西。显然,如果借助一个表达式成功地向某人传达某种东西,就在于他认为这个表达式意谓我以它所意谓的东西,或意谓我期望他应该认为它所意谓的,那么,在“意谓”的一种用法中,它等价于“想传达”,这样的解释说明并没有使我们在对意义是什么——把一种给定的意义附加给一个表达式是什么意思——的解释中有任何进步。如果在情感压力下,或受到某种意外情况的震惊,我脱口说出某种我想保密的东西,那么我不是在想传达某种东西,并且我可能希望我的听者**不**理解。然而,一个听者可能会问另一个听者:“奇怪,他说那话意谓什么?”正是在“意谓”的**这种**意义上,汉普蒂·邓普蒂断定,他以“光荣”意谓“一个压倒对方的漂亮的论据”,而且一般来说,他以他的话恰恰意谓他选用它们所意谓的东西。胡塞尔在写到意义的时候,并不关心交际活动,而是关心说话者意谓的东西,他是不是成功地传达了它。以上澄清了汉普蒂·邓普蒂坚持的东西,由此我们可以再次询问,是不是能够说胡塞尔采取了汉普蒂·邓普蒂的观点。

根据胡塞尔在《逻辑研究》中的观点,逻辑“专门与那些我们这里称之为**意义的理念**实体相关”。^① 这些“理念意义”与弗雷格的“涵义”非常相似。在称它们为“理念的”过程中,胡塞尔的意思很像弗雷格的论点:涵义不是“现实的”(wirklich),就是说,它们是不变的和永恒的,与其他对象没有因果交往,而且它们的存在不依赖于我们对它们的表达或对它们的理解。然而,在解释它们是什么的时候,胡塞尔采取一种与弗雷格的思维方式相当不同的观点。他告诉我们:“意义构成……一类‘普遍对象’意义上的概念。”^②它们专

① 《逻辑研究》英译本,第1卷,第3章,第29节。

② 同上书,第4章,第31节。

有的同一关系

不过是**种的同一**。这样,并且只是这样,作为一个理念实体,它才能容纳分散多重的个体单位。……理念为一的意义[*zur ideal-einen Bedeutung*]的众多个体单位自然是相应的意义活动的活动要素[*Aktmomente des Bedeuten*],即**意义-意向**。因此,意义[*Bedeutung*]与分别的意义活动[*Akten des Bedeuten*]相联系,……如同红,作为种,与放在这里的这些纸相联系,它们都“有”这种相同的红。^①

这样,“理念意义”是种或普遍的东西,与个体的意义活动是类型与殊型的关系。这就是给予它们理念特征的东西。类型与殊型的关系和原型与复制品的关系相当不同。我们可以理解原型是什么,而用不着一定要知道它**是**一个原型或有复制品。但是为了把握类型概念,我们必须首先知道它的任何一个殊型是什么, 48 然后还要理解是什么等价关系使它们成为这一类的殊型。把握等价关系可能原则上相当复杂。最著名的一种类型与殊型的关系是一(类型)语词与该语词的一个(殊型)言语表达之间的关系。小孩子发现这是极其容易理解的。但这当然不是一个声音相似性的简单问题。同一个词的不同言语表达可能会有音量、音高、音色和音速的不同:这些不同声音的这种特征使它们都是对同一个词的言语表达,而这种特征是通过表现为国际音标而获得的东西,即依赖于不同的说话者用他们的嘴发出声音。小孩子不知道这一点,但是他们能够很容易感觉到相关的相似

① 《逻辑研究》英译本,第1卷,第4章,第31节。请原谅我蹩脚的翻译。胡塞尔的著作是特别难翻译的,而且我想尽可能接近他的用语。

性,因而忽略不相关的区别。为了知道什么是一个类型词,必须把握那种相似性。当然,人们也必须知道这一类型的殊型是什么,而在这种情况下这是不成问题的。

因此,为了理解胡塞尔的“理念意义”是什么,我们必须首先理解“意义-意向”的实质,然后还要把握在任何两个这样的意义-意向(即它们是相同类型的殊型,并因而可以用来说明相同的理念意义)之间一定得到什么关系。然而,胡塞尔更渴望根据他的理论来确立作为种类或普遍的东西的理念意义的一般特征,而不是解释一种个体的意义-意向恰恰是什么;而对于构成属于相同种类的理念意义的相似性关系的实质,我们得到的启发甚至更少。然而,这并不是批评胡塞尔在《逻辑研究》中详细阐述的理论的主要根据。主要反对意见是,无论如何解释意义-意向,一个表达式的意义与它的一种特定的言语表达的意义也不能是类型与殊型的关系。如果把它看作处于这样的关系,就要求必须把特殊的言语表达的意义看作是解释次序中首要的,即看作是先于超越特殊场合的理念意义。当我们把握了什么是殊型的时候,我们仍然不得不需要说明,什么关系使它们成为我们看到的那样的相同类型的殊型;但是我们必须**首先**一定能够识别一种适当种类的殊型。尽管适用于意义,我们却只能把这理解为意味着,赋予言语表达以意义的是传达意义的活动(这里的言语表达被看作是一种物理现象,即一种声音)。言语表达的意义不能诉诸理念意义来解释,因为它对那一种言语表达的指派,从概念次序上说是在该种言语表达带有那种意义**之后**,由于等价,在相关方面则是在该种言语表达与其他言语表达的意义之间。

然而,这兜了一个错误的圈子。它实际上预设了汉普蒂·邓普蒂的理论:一个在某一特定场合说出的词带有任何它承载

的意义,是因为说话者给予它那种意义。可以补充说,如果许许多多的人给予它相同的意义,如下事实就会变得广为人知:这是它的一种言语表达通常所意谓的,而且它因此作为公共语言的一个词就会得到那种意义。但是正相反,一种语言的一个词含有它所承载的意义,并不是因为许许多多的人选择了给予它那种意义。他们把它当作有那种意义的词来使用,因为那是它在语言中所具有的意义。当然,一个词在语言中意谓什么,说话者确实可能会有一个错误的印象;然而他也许能够成功地传达了他想说的东西,因为听者猜到他在犯什么错误。不仅如此,而且一些人自己不懂这个词,并且不知道它意谓什么,但是可能如同他意想的那样理解他,因为他们能够从语境中猜测他可能在说什么。此外,如果有充分多的人犯相同的错误,他们错加在这个词上的意义就可能会成为它在语言中的意义。非常错误的是从诸如此类的事实得出,一个词的意义最初是由个体说话者的一种内心活动给予它的。任何人都从学习语言中才获得了如下看法:一个词有一种意义。我们的头脑中没有意义在等待我们把它们附加到词上,无论是公共语言的词还是我们创造出来的词。50

我们学习说一种语言的**实践**,特别是学习如何用词构成句子,不同的词如何有助于构成能够以特定方式使用的句子。正是从这种学习中我们获得了对不同的词所具有的意义看法。一旦我们获得了这种实践,我们就能够模仿它,创造出一些朋友之间私下使用的词,或者甚至仅仅是自言自语的词。但是根本的概念不是赋予意义的私人活动这一概念,而是使用语言的社会实践这一概念。

爱丽丝说:“问题在于你是否**能够**使词意谓那么多不同的事物。”她问到点子上了。我们不能用我们随意挑选说出的一些词意谓我们随意选择的意义,即使我们心中有这样一种意义乃是

没有什么问题的,这是因为,比如说,它已经是语言中其他某个词的意义。我们不能意谓它,这并不只是因为我们不能期待别人理解我们,而且是因为这种意义与这种言语表达融合起来,从而使我们说出这种言语并且以它表示这种意义成为一种统一的活动,如同胡塞尔要求它应该做的那样。维特根斯坦以一种更为独特复杂的方式问了与爱丽丝相同的问题:

做如下实验:说“这里冷”而意谓“这里热”。你能这样做吗?——你这时所做的是什么呢?而且只有一种这样做的方法吗?①

并且又说:

想像某个人带着痛苦表情指着自己的面颊说“阿勃拉卡达勃拉!”。——我们问“你意谓什么?”,而他回答说“我意谓牙痛”。——你立即思考:怎么能够用这个词“意谓牙痛”呢?或者,用那个词**意谓**疼痛又**意谓**什么呢?然而,如果在一种不同语境,你就会断定那**意谓**如此这般的心灵活动正是使用语言中最重要东西。

但是——难道我不能说“我用‘阿勃拉卡达勃拉’意谓牙痛”吗?当然能;但是,这是一个定义;而不是对我说出这个词时心里发生的情况的描述。②

① 《哲学研究》,I—510。

② 同上书,I—665。

误的,而且胡塞尔几乎采纳了它。但是,即使赋予意义的活动不是一个神话,它也只会回答如下问题:“什么使一个词有它具有的特殊意义?”——我们看到,这是一个弗雷格没有做出回答的问题——而不会回答如下更为重要的问题:“一个词有一种意义是什么意思?”对于这个问题,弗雷格有详细的和相当令人信服的回答,而且比任何哲学家在他之前所提供的回答都更加详细和更令人信服。他的回答依赖于他关于所指的看法:一个表达式所带的涵义是一个说话者凭借他的语言知识获得该表达式的所指的方式。

对于胡塞尔来说,一个有意义的言语表达的意义是由于一种心灵活动,这种心灵活动是一种复合活动的组成部分,而物理的言语表达是另一个组成部分。既然给予意义的活动是一种心灵活动,它就一定有一个对象,或者最差也要号称有一个对象。胡塞尔同弗雷格一样清楚,两个表达式可以有不同的意义(用弗雷格的话说,不同的涵义),但是有相同的对象所指,例如“耶拿那位胜者”和“滑铁卢那位败者”这两个限定的摹状词。^① 而根据弗雷格的理论,不仅在弱意义上,而且在更强的意义上,都是涵义(*Sinn*)决定所指(*Bedeutung*)。弱意义是麦克道尔提出的,他认为只有在这种意义上,如下论题才会是真的:任何两个表达式都不能有相同的涵义却有不同的所指。强意义是指,假定了世界上的事物是如何独立于语言的,那么正是一个表达式有它具有的意义才说明是什么把它具有的所指给予了它。例如,我们可以把握一个名字的涵义,仅当我们理解什么是把一个表达式看作和用作一个名字,而且,由于它的涵义构成一种择选一个它所指的专门对象的特殊方式,所以它指那个对象。胡塞

^① 《逻辑研究》,第1卷,第1章,第12节。

尔差不多和弗雷格一样认为,一个表达式的涵义构成一种东西,凭借这种东西,这个表达式有了它所具有的对象所指。

52 根据这些例子,我们应该把一个表达式的意义和它具有的将自己作为一个名字指向这个或那个对象相关物的那种性质之间的区别(而且也自然地把意义和对象本身的区别)看作是确定的。此外也很清楚,对于每一个表达式来说,这样区别的两个方面之间得到了一种密切的联系:即一个表达式只有通过它意谓它所意谓的东西才获得一种对象所指,而且人们因此才能正确地说,这个表达式**凭借**它的意义指示(命名)这个对象,并且意谓的活动就是我们在某一时刻指称这个对象的特殊方式。^①

然而有些不太一致的是,胡塞尔在以上提到的内容中并没有接受那个作为弱意义的论题。他认为,一个表达式可能在不同的语境中有相同的意义,但是有不同的所指。这样一种观点对于像“这里”这样的索引表达式显然会是正确的,如果“意义”被理解为“语言意义”,而不是像弗雷格的“涵义”那样被理解为“听见特定的言语表达的人获得所指的方式”。但是由于胡塞尔诉诸一种比弗雷格原始得多的关于所指的看法,因此他把它用于像“一匹马”这样的通名,而这被看作是谓述不同的个体动物。^②

假定了语言表达式正是凭借它们的意义才指向它们的对象所指物,难道我们就不能说胡塞尔是以表达式所指的给定方式来说明表达式的意义吗?毫无疑问我们一定可以这样解释他。

① 《逻辑研究》,第1卷,第1章,第13节。

② 同上书,第12节。

但是从他的著作我们无法得出任何真正与弗雷格的理论相匹敌的东西。任何对意义的说明必须提供一种解释,即解释不同范畴表达式的意义是如何相互配合而产生出整个句子的意义的。在这一点上,弗雷格依赖他关于“不饱和的”或“不完整的”表达式的看法。他表示这种不完整性的模型是一个函数,这个函数必须被一个自变元“补充”而获得一个值。语言表达式的不完整性并不在于它是一个函数,更不在于它有一个函数作它的涵义,而在于它有一个函数作它的所指。正如已经说过的那样,弗雷格的所指(Bedeutung)理论旨在用来分析借以决定任何一个句子的真值的过程:可以说,这是由现实决定的,而不是由我们决定的,因为我们有可能无法判定真值。这个过程是以相应于表述句子的方式表述的:各个构成部分的所指是在与句子相应的那一部分过程中必然被确定的东西。由于把句子的“不完整的”构成物的所指看作合适类型的函数,整个过程的结果就是确定**真**和**假**这两个值之一为句子的值。句子本身必须被看作有一个所指,这是由于它能够成为一个更复杂的句子的构成物。这就是为什么在《论涵义和意谓》一文中,弗雷格非常重视从句。他认为,在一种合式构造的语言中,比如他自己的符号语言,一个子句只有通过自己的真值才会有助于确定整个句子的真值;在自然语言中,人们可能需要把复合句解释为有一个由(语法)联结词显示的默认的附加构成物,或者需要把从句看作是有一种特殊的间接的所指,即它指称的东西在普通情况下会是它的涵义。基于对所指这样一种圆满发展的说明,弗雷格能够把我们把握的每一个表达式的涵义表达为我们获得所指的方式,并把整个句子的涵义表达为一个思想,它有**真**这个值的条件是被满足的。

这样,弗雷格的所指理论是他的涵义理论的基础。既然一

54 个表达式的涵义在任何情况下都是它的所指被给定的方式,那么判定什么东西或什么样的东西构成一个给定表达式的所指就是走向描述其涵义的决定性的第一步,这一步需要采取某种形式的方法,借助这种方法,一个说该语言的人可以得到这个所指。并非只有这才能决定涵义应该是什么,但是它对我们可能会有道理地认为它究竟是什么提出一种强有力的制约。^① 这样,所指理论还没有构成一个涵义理论,但是它确实构成了涵义理论不可或缺的基础。我们只有在获得一个正确的所指理论之后,才能认识到对一种涵义理论应该采取什么形式。

胡塞尔也使用了不完整的表达式——一个需要使之完满的表达式——这一概念来解释命题单位。在《逻辑研究》第3卷,他基于斯通普夫的工作着手构造了一个很令人钦佩的部分-整体关系的理论,使独立的(*selbständige*)部分与依附的(*unselbständige*)部分区分开来。前者如一匹马的头,它能够脱离整体而被表现,后者则不能这样表现。在《逻辑研究》第4卷,他把这个理论用到语言表达式上。助范畴词表达式,比如语法联结词,在任何可能的涵义上都是不完整的。但是其他一些表达式,比如“大于一匹马”,只是由于它们有依附意义而是不完整的。^② 弗雷格也把一个不完整的表达式的涵义看作是自身不完整的,但是对于他这样说惟一能够做出的解释是,相关的**所指**是不完整的,因为它不是一个对象,而是一个函数。相比之下,胡塞尔否认一个有独立

① 其他制约是:涵义必然是能够把握的东西;它必然是任何完全有能力说该语言的人都不能忽视的东西;归属于它的任何特征必然是与决定所指相关的,因此一个人若是把握了另一种缺乏这种特征的涵义,就可能会以为所指是不同的;反过来,凡是与决定所指相关的并且牵涉到理解该语言的东西,都应该是涵义的一部分;还有,对涵义的完整说明将全面描述一个说话者所拥有的关于该表达式的一种认识,并将不包括一个有能力的说话者不需要知道的任何东西。

② 《逻辑研究》,英译本,第4卷,第6节。

意义的表达式必须指称一个独立的对象；他的反例是像“红”这样的表达式。^① 按照弗雷格的理论，根据严格的语义说明，涵义的不完整性是从所指事物的不完整性得出来的，而胡塞尔却不允许自己以相同的方式得出意义的依附性。弗雷格严格遵守他的原则使他陷入关于像“马这个概念”这样的表达式的悖论。^② 然而在区别指称对象的“红这种颜色”和“二这个数”及其相应的指称第一或第二层次概念的形容词形式“……是红的”和“……是二”的时候，他比胡塞尔看得更清楚。就对句子的部分如何相互配合的解释而言，胡塞尔只给我们留下关于一个整体的依附部分的非常一般的看法，而**没有**留下任何一部分关于如何决定真值的理论；甚至他把单称词作为有独立意义的词而加以区别的基本原理也没有阐述。

这样，胡塞尔给我们留下一种只是模糊的有关对象所指的概念，和一种只是模糊的有关意义和对象所指如何联系的看法。在判定应该把什么看作是一个表达式的所指的过程中，弗雷格有一个明确的问题要问：它如何有助于决定任何含有该表达式出现的句子的真值？这里，这种帮助必然是它与任何表达式共同具有的东西，因而在任何情况下用任何表达式替代它，真值会保持不变。相反，胡塞尔似乎只想到一个相当模糊的问题：到底可以把什么东西看作是相应于这个表达式的？他没有下功夫使任何人相信，一般来说有这种与所有有意义的表达式相联系的对象：心灵活动的意向性在他看来就是具有公理的性质，因此他觉得没有必要在特殊情况下证明它。所以，对于不同类型表达式所拥有的所指类型，以及它们是如何相互配合的，他没有

① 《逻辑研究》，英译本，第4卷，第8节。

② 参见弗雷格：“论概念和对象”（1892年）。

任何严格的理论。有时候,他的写作确实就好像不在乎相关对象被看作是什么,只承认它有一个相关对象就行。他在讨论断定句的时候出现一种情况。他说:

56 如果我们考虑具有比如“S 是 P”这样形式的断定句,那么这个陈述的对象通常被看作是构成主语的东西,这样,它的某种情况被断定。然而,一种不同的看法也是可能的,这种看法把相应于这个陈述的**整个事态**(*Sachlage*)看作是与一个名字指称的对象相似的东西,并且把它与这个陈述的意义区别开。^①

这个问题在《逻辑研究》第 5 卷得到澄清。这里,胡塞尔说:

……在这把刀子在桌子上这个命题中,这把刀子确实是我们判断的对象,或我们正在谓述其某种情况的对象。同时,刀子又不是初始对象,即不是判断的完整对象,而只是判断的主语的对象。相应于整个判断,作为完整和完全的对象,是被判断的**事态**(*Sachverhalt*):没有区别的是,相同的事态能够在一种描述中被表现,在一个愿望中被企盼,在一个疑问中被询问,在一种疑惑中被怀疑,等等。^②

这样,如同维特根斯坦在《逻辑哲学论》中一样,胡塞尔没有遵循弗雷格把真值看作句子的所指,而是把事态看作句子的所指。《逻辑研究》第 1 卷对这个问题所显示的相当巧合的态度依然可

① 《逻辑研究》,英译本,第 1 卷,第 1 章,第 12 节。

② 同上书,第 5 卷,第 2 章,第 17 节。

以证明,胡塞尔相对来说并不认为设计一种严格的理论来说明句子的部分是如何有助于决定句子的对象所指会有多么重要。如果寻求一种清晰的有关语言意义和语言所指的理论,我们就必须求助于弗雷格,而不是求助于胡塞尔。^①

① 我听说威拉德的《逻辑与认识的客观性》(Willard, D.: *Logic and the Objectivity of Knowledge*, Athens, Ohio, 1984)一书中有对胡塞尔和弗雷格关于意义的观点富有启示的比较。但是我知道得太晚,来不及查阅它。

第七章

没有所指的涵义

57

(i) 理 解 的 对 象

摩尔在他的《札记》中写道：

我们能说“那个事物”=“我正在指的这个事物”或“这个手指指向的这个事物”或“这个手指指向的这个最近的事物”吗？不能，因为除非看见所说的事物（the thing in question），否则就理解不了这个命题。^①

摩尔这样说是不是对，在这里是不相关的，因为重要的是他对“理解”这个词的用法。他不是在谈论理解一个**句子**，比如“那个事物是碍事的”这个句子，这被看作是一个类型。如果一个英语教师让学生把“那个事物是碍事的”这个句子翻译成他们自己的语言，他就仅仅把这个句子看作一个类型：问“什么事物”或“碍什么事？”，就会是无意义的。如果只是把这个句子看作一个类型，就不会有“所说的事物”。摩尔是在谈论如何理解对这个句子一种特定的言语表达，即对它一种认真的言语表达，人们用这种意义来**说**某种东西，而不是仅仅指称这个类型句子。显然，

为了理解一个这种意义上的特定的言语表达,必须理解这个说出的类型句。但是摩尔显然认为,为了理解这种言语表达,还可能需要更多的东西。于是他认识到动词“理解”的一种双重意义:一方面,人们说一个人理解一个词、短语或句子,它们被看作一种类型;另一方面,人们可能会说一个人理解一种特定的言语表达。我们可以把这些意义称为“理解”的“倾向”涵义和“发生”涵义。

罗素在“论指谓”中第一次阐述了他的摹状词理论。^②在这篇著名的论文中,他批评弗雷格关于涵义和所指的理论,不准确地用他自己的“意义”一词翻译弗雷格的 *Sinn*,并用他自己的“指谓”一词翻译弗雷格的 *Bedeutung*。他在评论弗雷格理论的过程中说:

如果我们说“英国国王是秃顶”,那么这看上去似乎不是一个关于“英国国王”这个复杂**意义**的陈述,而是一个关于这个意义所指谓的那个现实的人的陈述。但是现在考虑“法国国王是秃顶”。根据形式的相似形,这也应该是关于“法国国王”这个短语的指谓的。但是,尽管倘若“英国国王”有一个意义,“法国国王”也有一个**意义**,但是这个短语却肯定没有指谓,至少在任何明显意义上没有指谓。因此人们可能会设想,“法国国王是秃顶”应该是无意义的。但

① 摩尔:《札记 1919—1953》,莱维编,第 158 页;埃文斯引用:《所指的多样性》,麦克道尔编,第 308 页注释(Moore, G. E., *Commonplace Book 1919—1953*, ed. Lewy, C., London, 1962; quoted by Evans, G., *Varieties of Reference*, ed. McDowell, J., Oxford, 1982)。

② 罗素:“论指谓”,载《心灵》第 14 卷,1905 年,第 479—493 页;重印于罗素:《概念分析文集》,拉基编,以及其他许多文集。(Russell, B., ‘On Denoting’, *Mind*, Vol. 14, 1905)

是它不是无意义的,既然它显然是假的。

弗雷格不会说这个句子是无意义的,而会说,它有一种涵义,因而表达一个思想。但是他也不会说它是假的,因为他会把“法国国王”这个构成部分缺乏所指看作是使整个句子没有所指,因而没有真值。所表达的思想既不是真的,也不是假的。

59 斯特劳森对罗素的摹状词理论进行了抨击。^① 在这个著名的抨击中,他指责罗素混淆了“真的”/“假的”和“有意义的”/“无意义的”这些谓述方式可能会适用的两种不同的主语。根据斯特劳森的看法,只有对**句子**我们才能说它们是有意义的或没有意义的,而对断定或句子的特定使用我们才说它们是真的或它们是假的。他阐明,言语表达的场合对于一个句子的使用是至关重要的,并影响到以它做出什么断定:不同的说话者或同一个说话者对同一个句子在不同场合的言语表达,可以做出不同的断定。同样清楚,他只是在**类型**的意义上理解“句子”这个词。这样,他就把“有意义的”和“无意义的”看作是只适用于作为类型考虑的句子,而不适用于特殊的言语表达。但是,某种东西只是在能够被理解的情况下才可以说是**有意义的**;因此斯特劳森把“理解”限制在它的倾向涵义。

由于“法国国王”被用来表示“**当今法国国王**”,因此这个短语有一个索引要素。罗素在答复斯特劳森的文章^②中指出,空

① 斯特劳森:“论指称”,载《心灵》第59卷,1950年,第320—344页;重印于《概念分析文集》,并有附加注释,弗卢编,又载于斯特劳森:《逻辑—语言学文集》(Strawson, P. F., ‘On Referring’, *Mind*, Vol. 59; in Flew, A. (ed.): *Essays in Conceptual Analysis*, London 1956; Strawson, P. F., *Logico-Linguistic Papers*, London, 1971)。

② “斯特劳森先生论指称”,载《心灵》第66卷,1957年,第385—389页(‘Mr. Strawson on Referring’, *Mind*, Vol. 66, 1957)。

限定摹状词的问题并非仅仅在涉及索引性的句子才产生。然而,有相反的一点需要说明:理解**并非**仅仅与句子类型相联系,而是也与特殊的言语表达相联系。一个言语表达只要能够被理解,这就是说,被理解为**说**某种东西,它就是有意义的。因此,一个言语表达是有意义的,当且仅当它确实**说**某种东西。弗雷格称一个句子所表达的东西为“思想”,并认为真和假是对思想的绝对谓述。在他看来,一个思想不能在此时是真的而在彼时是假的,或对此人是真的而对彼人是假的,而是绝对真的或绝对假的。显然,一个思想一般来说不能是一个类型句子所表达的东西,而是由一个句子的特定的言语表达所表达的东西。而谁要是这样用诸如“命题”或“陈述”这样的词指称绝对为真或假的东西,就一定持这种观点。而且,这蕴含着承认“理解”的一种发生涵义:理解一个特定的言语表达将牵涉到把握它所表达的思想或命题。 60

我们需要有“理解”的一种发生涵义,原因有二:一是索引性,一是歧义性。摩尔在上述引文中所谈的问题是:需要多少东西才能在发生的意义上理解一个涉及索引性的言语表达。例如,如果我听见一个人说“这里有一股邪味”,那么我在什么程度上需要知道他在哪里,以便知道他在做出什么陈述或他在表达什么思想,而且是在这种意义上:如果他做出的陈述或表达的思想是真的,它是不是绝对真的?但是歧义也需要“理解”的一种发生涵义。如果一个人说出一个有歧义的句子,他的听者可能以某种特殊的方式理解它,无论是不是如同他所意想的那样。我们也可以不仅谈论说话者用它表示什么意思,还可以谈论他如何理解它。

正是看到斯特劳森实际上根本没有考虑“理解”的发生涵义,埃文斯判断,斯特劳森“未能与罗素进行任何有效的

争论”。^①罗素的问题是解释一个含空限定摹状词的句子的言语表达如何依然能够说某种东西。如果它不说任何东西,那么这种言语表达就是没有意义的,并且不能在发生涵义上理解,尽管这个被看作是一种类型的**句子**可能是有意义的。斯特劳森没有正视这个问题,而是规定“有意义的”和“无意义的”只能专门用于句子类型,以此他实际上对它做出不恰当的裁定。弗雷格的解答是允许这样一种言语表达在某种意义上确实说某种东西,即它表达一个思想;而在另一种意义上,它没有说任何东西,因为它甚至不能是假的(更不用说是真的了),而埃文斯正确地认为这种解答是不能接受的。

- 61 之所以不能接受弗雷格的解答,不是因为声称一个含有空名或摹状词的句子的言语表达依然表达一个思想,而是因为否认这种具有真值的思想。斯特劳森在《论指称》这篇论文以后的论著中开始使用如下表达式:“不做出一个真或假的陈述。”这当然是有歧义的,介乎于“做出一个并非要么为真要么为假的陈述”和“未能做出一个陈述”之间。弗雷格的选择是前者;但是“假”这个词没有力量使我们想到,说某种甚至不是假的东西是什么意思,除非这就是根本不能说任何东西。在说某种东西为真的条件无法满足的情况下说某种东西,就是在一种清晰的“假”的意义上说某种东西假。弗雷格非常字面地解释他把真值等同于句子的所指,因此否认这一点。如果没有鲁里坦尼亚这样一个王国^②，“鲁里坦尼亚”这个名字就没有所指。在这种情况下,也就没有鲁里坦尼亚的首都这样一个城市,因此“鲁里坦

① 埃文斯,同前。

② 鲁里坦尼亚王国(Ruritania),源出安东尼·霍普(1863—1933, Anthony Hope)所著小说《曾达的囚徒》(1894)中虚构的一中欧王国名。——译者

尼亚的首都”这个短语就没有所指。如果部分没有所指,那么整体一定没有所指。机械地应用这个类比,就得到如下结果:如果“法国国王”没有所指,那么“法国国王是秃顶”一定没有所指。既然句子的所指是真值,“法国国王是秃顶”就一定没有真值。但是这个结论直觉上缺乏任何正当性说明。一种语言若是可以形成缺乏指谓的单称词,这种语言的逻辑和语义就必然一定比纯古典逻辑和弗雷格形式语言的二值语义更为复杂。但是这并不使人们有理由持如下**哲学**论点:尽管一个含有这样一个词的句子的真之条件得到明确定义,因而这个句子表达一个思想,但是它总体上仍然缺少一个真值。

(ii) 解释中的空白

在弗雷格看来,一个思想是一个没有时间性的对象。它可以被不同个体在不同场合所把握,并且以不同方式所表达。这样它相应于胡塞尔的“理念意义”。一个说话者表达一个特定的思想,而听者将认为他表达一个特定的思想。如果他没有误解,这就是相同的思想。但是,尽管弗雷格不断地说思想是句子的涵义,由于上述两个相同的原因,它也不能等同于被看作是一种类型的句子的意义。如果一个句子含有一个明显的或含蓄的索引表达式,那么说话者说出这个句子所表达的思想在某种程度上就由语境的非语言特征所决定。如果它是歧义的,它就由说话者的意向所决定。 62

弗雷格坚持认为,与他称为“表象”(Vorstellung)的东西——意识流的构成物——相对照,思想及其构成涵义是客观的。然而,与同样客观的物理世界居住者不同,它们不是现实的(wirklich):它们没有变化,不以因果方式作用于其他对象。因

此,它们既不是心灵的内容,也不在外界的时空之中。它们居住在一个“第三领域”。在这样表达的情况下,关于我们对这些客观而非现实的实体的理解似乎就产生一个问题。弗雷格几次试图撰写一本哲学逻辑著作,留下一些未完成也未发表的遗稿。在其中一段著名的话中,他表达了对这问题的困惑:

……万有引力定律……完全不依赖于在我大脑中出现的
东西,不依赖于我的表象的变化和转变。但是理解这条定
律的确是一种内心过程! 确实如此! 但这是一种内心范围
已有的、因而从纯心理学观点将不能完全理解的过程,因为
这里考虑到一些根本的东西,而这些东西实际上不再是内心
的,这就是思想;也许这种过程是一切事物中最神秘的过程。^①

63 这里弗雷格称之为“最神秘的过程”的东西是把握一个思想
的心灵活动。从他第三领域神话的观点出发,这确实显得神秘。
我们借助我们的感觉感知物理对象,并且总是以某种特定的方
式感知它们: 由这样或那样的感觉渠道,借助这个或那个感觉
器官,从特定的距离,向着特定的方向,在特定的物理情况下。
但是我们以什么器官把握思想? 它不能以不同的方式展示给
你,展示给我: 如果你以一种方式把握它,而我以另一种方式把
握它,那么我们各自把握它的方式就会是涵义的一部分,因此它
就不会恰恰是我们共同把握的相同的思想。

这是巴里·史密斯作为“连锁问题”所提到的东西。^② 这个

① 弗雷格:“逻辑”(1897),《弗雷格遗著选》,第145页。

② 史密斯:“论分析哲学的起源”,第163和169页(Smith, B., ‘On the Origins of Analytic Philosophy’, *Grazer philosophische Studien*, Vol. 35, 1989)。

问题是描述思想和认识活动之间的联系：即被看作客观的不变的实体的思想——用胡塞尔的话说，“理念单位”——和那些是我们心灵活动内容（它们是心灵活动的内容）之间的联系。史密斯声称，弗雷格的理论没能解决这个问题，而胡塞尔的理论解决了这个问题。对胡塞尔来说，理念意义是一个种，个体活动是它的一个分子。史密斯强调说，无法发现比实例说明更为密切的联系。

但是弗雷格真是面对这样一个问题吗？当他撰写未完成的“逻辑”时，他认为他面对这样的问题。但他真是这样吗？当通过第三领域这个比喻来看这个问题时，它确实显得很严重。但是当我们回到现实，考虑语言中的思想表达，这个问题就消失了。弗雷格相信，我们人类达到思想的惟一途径是通过它们的语词表达。因此，我们如何把握思想的问题就化解为我们如何理解句子的问题。对于这一点，弗雷格似乎有一个理论，它化解了这里的神秘性，至少就我们把握他称之为“涵义”的那个意义方面来说是这样。一个表达式的涵义是我们获得它的所指的方式。一个句子中语词的所指一起用来确定句子的真值，因此把握句子所表达的思想就是把握句子为真的条件。神秘性消失了；确实，第三领域也消失了。

这并不是说没有留下空白。正如已经说过的那样，弗雷格坚持思想本身的客观性绝不保证我们把一种语言的语词所承载的涵义附加给它们就是客观的。这里的问题不是解释我们如何把特定的涵义附加给它们：这是用弗雷格关于涵义和所指的关系的理论和关于所指这一概念的理论说明的。这里的问题是如何能够客观地确定，两个说话者把相同的涵义附加给他们使用的语词。涵义的理解和使用语言的实践之间也有一个空白，因为这种实践是一些习惯约定，它们把这个或那个表达某个特

定思想的句子对我们所具有的意义赋予它的言语表达。而且这两个空白是一个。一旦解释了我们对于一个句子为真的条件的认识(符合弗雷格的涵义理论)与我们对这个句子的使用之间的联系,我们就能描述一些方式,以此一个说话者能够确定另一个说话者是不是像他那样(就是说,以他使用句子的方式)把相同的真值条件与这个句子联系起来。

弗雷格的解释**能够**从语言开始。确实,如果它们轻率地陷入史密斯的“连锁问题”,它们就**必须**从语言开始。正像我们看到的那样,这并不是说,涵义总是能够简单地等同于语言意义。如果涵义是绝对真的或假的思想的构成物,那么对于语言中那些在可识别的不同语境中有不同涵义的词,它们就不能这样等同;对于那些名副其实的“歧义”词,即在相同的语境可能含有这样或那样涵义的词,它们也不能这样等同。根据弗雷格的涵义理论,这两种程度的模糊性对于说明语言意义不是什么大问题;但是涵义与“现在”、“我”和诸如此类索引词的语言意义显然是有区别的。不太明显的是,根据弗雷格的理论,它们对于间接引语中的词是有区别的,而间接引语中的词显然保持它们普通的语言意义,但是根据弗雷格的理论,它们没有它们普通的所指,而是指称普通是它们涵义的东西。弗雷格论证说,既然它们的所指是不同的,它们的涵义也一定是不同的,因为涵义决定所指;而且,当我们把涵义看作是得到所指的方式时,这个论证显然是可靠的。

索引词的语言意义对它在一定的言语表达场合所表达的涵义确切无疑是有贡献的。这并非仅仅明显地阐明,如果某人不知道“现在”在语言中意谓什么,他就不会知道说出一个含有这个词的句子所表达的思想是什么。因为即使他不能理解那个句子,他也有可能能够把握这个思想,比如,如果他理解表达

它的那种语言或其他某种语言中的其他某个句子。确切地说，他**必须有**某种等价的表达它的手段；他必须能够把所指的时间看作包括眼下，而且为了这样理解，他必须能够表示这个时刻是眼下。为了知道一个含有索引词的句子表达什么思想，听者必须知道决定这个词在语境中的所指的语义规则。例如，第一人称代词“我”指说话者，而第二人称代词“你”指说话的对象。然而，若是以为阐述这条规则就足以解释一个说者或听者对这个词的言语表达附加的涵义，则是幻想。涵义是主体**得到**所指的方式。因此需要说明，一个主体如何根据语义规则识别所指；还需要说明，什么是以那种方式识别它。^① 胡塞尔确实有一些非常相似的论述：

在一个场合到另一个场合，“我”这个词称谓一个不同的人，并且借助一种不断变化的意义这样做……但是它引起的概念表象不是“我”这个词的意义。否则，我们可以简单地以“这位眼下在指称自己的说话者”这个短语替代“我”……指称眼下说话者的是“我”这个词的**一般意义作用**，但是我们借以表达这种作用的概念却不是直接并且本身构成它的意义的概念。^②

66

以上胡塞尔的“一般意义作用”是作为语义规则提到的。

为了说明一个说话者或听者附加给一个索引词的言语表达

① 关于这一点的详细讨论，而且涉及埃文斯和佩里之间的争论，参见达米特：“思想和语言的相对优先性”，载《弗雷格和其他哲学家》（Dummett, M.: ‘The Relative Priority of Thought and Language’, in *Frege and Other Philosophers*, Oxford, 1991）。

② 《逻辑研究》英译本，第1卷，第3章，第26节。

的涵义,仅阐述支配它的语义规则是不够的。为了把握可由一个含有这个词的句子所表达的思想,必须想到一个恰好由那条规则支配的表达式,这样的说法确实是不正确的。一个小孩不必掌握了第一人称代词的用法,才能有与自己相关的思想,如同一个人在一群人中间:他对别人谈到他自己或者想到他自己的时候,可能用他自己的名字。为了想到他的**名字**那样的东西,他必须有别人的名字,因而有问他们名字的方式(“那是谁?”)。因此,如果他受到遗失记忆的折磨,他就可能问他自己的名字,也许会说“这是谁?”,而这就会等同于他说“我是谁?”。在这种情况下,支配“这”这种用法的语义规则与支配成年人说“我”的语义规则是一样的。另一方面,如果这个小孩想不到成年人认为是他名字的东西是一个名字,那么这在他的嘴中就是第一人称代词。但是只在他的嘴中:对他来说,受这条规则支配,**并非**在每一个说话者的嘴中,它都指那个说话者:它在每一个人的嘴中都指**他**。然而,它之所以是一个代词而不是一个名字,乃是因为对这个小孩来说,它不是对他是谁这个问题的回答:要么他不知道任何其他名字,并因而没有名字的概念,要么他想不到别人可能不知道他用来指称他自己的这个词(而且他们认为这是他的名字)。

67 不应该把语言意义等同于涵义。但是,如果从语言出发,那么基于语言意义说明涵义,原则上是没有障碍的。然而,胡塞尔从另一头出发。他从个体心灵活动的内容出发。他从这里达到作为包含心灵活动内容的种的“理念意义”。至此,语言没有起任何作用,即使这种活动是一种表达活动,其中心灵活动与语言的言语表达融为一体。而且这里是胡塞尔理论的空白:意义如何附加给语词?什么东西使这些语词获得一种意义**表达**?无论如何,当这种活动是一种判断活动的时候,比如,完整判断的意义构成部分不可能在所有情况下都等同于语言意义,语词和意

义究竟是如何联系的呢？困难在哪里？人们可能会提出这些问题。如果迫使我们把思想构成物与语言意义区别开的主要是索引表达式（胡塞尔称之为“本质上场合的”表达式），那么胡塞尔对它们的处理毕竟相当成功。然而，这并不是问题，至少不是更为一般的主要问题。如果我们已经有了一种关于说明活动信息的理念意义的想法，那么，如果我们不会再第二次全部给出我们对语言物品的意义解释，这些解释就一定要利用这种理念意义：这必须诉诸某种“表达”概念，这一概念将使语词、短语和句子与那些理念意义联系起来。于是语言不是表现为承载意义的工具，而是仅仅表现为一种传达意义的工具。表达只能被解释为密码翻译。如果这样一种说明能够行得通，那么从一种哲学观点来看，语言的重要性就会完全是间接的。我们将看到，这种说明无法行得通。

一种作为命题构成部分、可由不同人把握和重复表达的涵义或意义与一种作为某一特定思维活动所涉及的涵义或意义之间的关系不是类型与殊型的关系，或普遍的东西与实例的关系，因为个体活动**利用**了一般意义。例如，数学家并不是先有各种涉及积分概念的思想，然后由于注意到所有这些个体思想之间共同的东西，才达到积分符号的意义，或达到这个一般概念。相反，他们首先获知积分是什么，如何在方程式中使用积分符号，然后进而使用它并且相信，当需要的时候，它们的恰当用法的任何特征在方程式中都是可以得到的。因为仅当他们获知这个符号的意义，他们才能有他们用它表达的思想。弗雷格在给数学系学生上的课上问：“例如，当我们用‘积分的’这个词时，难道我们总是意识到这个词的涵义所包括的所有东西吗？”^①他继续

68

① 弗雷格：“数学中的逻辑”（1914），载《弗雷格遗著选》，英译本，第209页。

说：“我认为，我们只在很少的情况下这样。我们一般只意识到这个词，当然同时或多或少模糊地知道：这个词是一个符号，它有一种涵义，如果我们愿意，我们也能够想起这种涵义。”有某种东西，我们可以称它为“把‘积分的’这个词的涵义记在心里”，就是说，一直意识到它的定义。但是当我说“谢谢你，给你添了许多麻烦”时，问我心里是不是记得“麻烦”这个词的意义就很难讲得通。语言意义居先。我们学会如何使用我们语言中的语词，进而这样使用它们：我们不是把一种准备好的意义传达给我们的语词并随后把这些传达的意义按类分成不同类型。至少在绝大多数情况下，我们不能有这样的思想，除非我们首先得到了这个词或某个同义词。一旦有了这个词，为了用它指谓它所意谓的东西，我们只需要用它就可以了。

(iii) 所指的失败

对于胡塞尔来说，如同对于弗雷格 1890 年以后一样，意义和对象所指之间的区别使有意义表达式的存在是不成问题的，而这些表达式由于缺乏任何与对象相关的东西，失去了它们的目标。我们不得不在缺乏所指和没有意义之间，甚至在是逻辑矛盾的和是无意义的之间做出区别，因为如果我们不做出区别，我们就不能解释一个（真的）存在否定是有意义的。

一些人感到下面的说法不令人信服：涵义和所指的区别使人们可以承认有涵义而没有所指的词的存在。例如，埃文斯和麦克道尔早期都论证说，如果涵义是我们得到所指的方式，那么，如果没有所指物，就不能有得到它的方式，因此就没有涵义。埃文斯最终抛弃了这种简单的论证，而麦克道尔却是越来越信

守于它。^①尽管埃文斯强烈反对这种想完全取消涵义概念,至少取消单称词的涵义概念的“直接所指”学派,但是他依然相信,许多单称词都是他称之为“罗素式的”(Russellian)东西:就是说,如果缺乏对象,它们就不能具有它们表面上有的那种涵义,因此根本就不能有涵义。确实,他的遗著主要是在探讨罗素式的词和相应的思考对象的方式。^②持这样一种观点的代价是不得不退一步承认,我们并非总是意识到一个表达式是不是有涵义。如果没有由某个给定的罗素式的词所指的对象,那么这个词就没有涵义,即使我们没有办法知道它没有涵义。如果一个词没有涵义,那么用到它的这个句子也没有涵义。这样一个句子就不会表达一个思想,而说出它的人就不会成功地**说**任何东西。由此得出,由于不是主体自己的错误,当实际上不可能有这样一个思想的时候,他可能会以为自己有一个思想,或表达了它。

尽管如此,埃文斯不把罗素式的看作是单称词的一种定义特征。谁把限定摹状词划分为单称词都不会这样看。然而,埃文斯与“直接所指”学派一样,并不这样划分它们,其根据是,它们与专名不同,在模态和时态语境,它们并不表现出具有固定的所指。因此,埃文斯以某种方式采纳了罗素的摹状词理论,没有“破坏罗素非常任性偏爱的表面结构”。^③尽管这样,他努力指出有一小类专名,它们的所指是由限定的摹状词固定下来的,但是它们在模态和时态语境中的表现方式并不非难它们的单称

70

① 例如,参见麦克道尔:“论专名的涵义和所指”,载《心灵》,第86卷,第159—185页(John McDowell: ‘On the Sense and Reference of a Proper Name’, *Mind*, n. s., Vol. 86, 1977, pp. 159—185)。

② 埃文斯:同前。

③ 同上书,第57页。

词状况。比如“deutero-Isaiah”，它的所指是作为《以赛亚书》第二部分的作者而给定的。这样一个“摹状名字”不是罗素式的。即使由于恰巧没有与这种描述相应的东西，因而这样一个名字没有所指，这一事实也不剥夺它的涵义：说出含有这个词的句子的人**说了**某种东西——表达了一个思想，因此它一定有一个真值。弗雷格自己的结论是，它表达一个思想，却会没有真值。正像埃文斯看到的那样，弗雷格之所以产生自己的这个结论，是因为他把单称词的语义值严格等同于它用来所指的对象。弗雷格不区别所指和语义值，他的“*Bedeutung*”一词适用于这两个目的。埃文斯相反的观点可以由“没有语义值就没有涵义”这个强制性的口号来表达。接受它的代价是不得不允许一个没有所指的非罗素式的单称词仍然有一个语义值，而且这纯粹是由于它没有所指。

对于这一点，胡塞尔在其哲学思想发展的任何阶段没有任何疑惑。在他看来，一个表达式显然可以有一种涵义，即使它没有一个对象所指。在《逻辑研究》之后的时期，他的根本思想是，可以把涵义概念从表达活动推广到所有的心灵活动。他用“意向对象”(noema)这个词表示这一推广的概念。意向对象这个概念第一次是在1913年的《观念》一书中介绍的。^① 在日益增

^① 《一种纯粹现象学和现象学哲学的观念》，第1卷，载《哲学和现象学研究年鉴》第1卷，1913年，第1—323页（*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Vol. 1, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Vol. 1, 1913; 英译文：*Ideas: a General Introduction to Pure Phenomenology*, tran. Gibson, W. R. Boyce., London, 1931; *Ideas pertaining to a pure Phenomenology and to a phenomenological Philosophy*, tran. Kersten, F., Dordrecht, 1982)。这是胡塞尔生前发表的惟一卷。第2卷和第3卷作为《胡塞尔研究》的第4卷和第5卷发表，1952年又由比梅尔(Biemel, W.)编。这里的简称《观念》仅指第1卷。

加的评注胡塞尔的文献中,关于这个概念的正确解释,争论一直最为激烈。赫尔曼·菲利普斯坚持认为,它标志着胡塞尔关于意向性的看法的转变:他以前否认意向性是一种关系,而现在接受它是一种关系,并用意向对象做这种关系的终结词(end-term)。^① 菲利普斯不安地问:“为什么有如此之多文本似乎支持”这样一种解释,即意向对象不是在意向的对象一边?他回答说,意向性和意向对象这两个概念“有一种歧义的本性,这是因为胡塞尔用它们解决诸如感知和语义这样非常不同范围的问题”。^② 确实可以问,任何一个概念是不是可以单义地既应用于感觉感知,又应用于语言意义。但是坚持认为胡塞尔在一个意向对象是不是我们心灵活动指向的对象这个问题上摇摆不定,则肯定是认为他有一定程度的混乱,而这与他作为一个哲学家值得人们认真注意乃是不相称的。菲利普斯为了支持自己的解释,引用了《观念》第88节。但是,尽管我知道菲利普斯对胡塞尔的详细研究远胜于我,但是我无法看到这一节要求或甚至承认这样一种根本的构造:

让我们假定我们在一个花园里高兴地观看一棵正在开花的苹果树、新鲜嫩绿的草坪,等等。这种感知和随之而来的快乐显然不是那被感知并同时给我们快乐的东西……现在让我们过渡到现象学观点。先验世界进入了它的“分类”;我们使 $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$ 联系它的现实存在而活跃起来……这里,关于感知,……我们提不出像“现实”中是不是有任何事

① 菲利普斯:“意向性概念:胡塞尔从布伦坦诺时期到《逻辑研究》的发展”,载《哲学研究档案》,第12卷,1986—1987年,第293—328页。

② 同上书,注释66。

72 物与它相应这样的问题……根据我们的判断标准,这种现实对我们来说根本不在那里,同样也不是任何需要联系这种被设定或被接受的现实而设定或接受的东西。然而所有事物可以说保持不变。以现象方式还原了的感知经验甚至就是对“这棵正在开花的苹果树、在这个花园里等等”的感知,同样,这种还原的快乐也是对事物本身的快乐。

ἐποχή的还原是对先验现实的著名“分类”:我们对外部世界的存在或构造不加考虑,而只注意心灵活动,无论它的对象存在还是不存在。胡塞尔的观点是,即使我们采取这种纯现象学态度,这种活动的意向特征仍然没有改变:感知依然是对一棵苹果树的感知,快乐依然是**在苹果树的美中的快乐**。但是这并非意味着赋予活动以意向特征的意向对象现在变成一种意向关系的对象,一如弗雷格承认一个词可能有一种涵义而没有它的对象所指也不意味着在这种情况下它指称它的涵义。弗雷格说,在“埃特纳火山比维苏威火山高”这个句子中,^①

有“埃特纳”这个专名,它为整个句子的涵义、为其思想做出贡献。这种贡献是这个句子的思想的一部分,是“埃特纳”这个词的涵义。但是我们对这种涵义没有做任何表述,而是对一座山做出一些表述,这座山不是思想的一部分。现在,一个唯心主义认识论者大概要说:“这是错误的。埃特纳火山只是你的表象。”每个说出“埃特纳火山比维苏威火山高”这个句子的人都在下面这种意义上理解它:这里

^① “数学中的逻辑”,《弗雷格遗著选》,英译本,第232页。

应该对一个完全独立于说话者的对象做出一些表述。既然这位唯心主义认识论者可以说,“埃特纳火山”这个名字表示某种东西,这是错误的,说话者就会深深陷入传说和虚构的领域,而他却相信自己在真的领域中进行研究。但是这位唯心主义认识论者没有理由颠倒这个思想,就好像说话者想用“埃特纳火山”这个名字表示他的一种表象并且对这种表象做出一些报道。要么说话者以“埃特纳火山”这个名字表示他想表示的东西,要么他用这个名字没有表示任何东西,这个名字都是没有所指的。

73

除了一个词出现在间接引语中的特殊情况,弗雷格同样会反对如下提议:当一个词没有对象所指的时候,它就表示它的涵义。一个像“埃特纳火山”这样的名字正是由于它的涵义才指向一个对象:它的涵义是通向这个对象的线索。如果它失去了它的标志——如果它所针对的地方没有对象——它仍然有资格指一个对象,或者确切地说,它仍然有作为指一个对象的资格,但是,由于没有这样一个对象,它就没有所指:它不要求它的涵义是一个非意向的对象。

对于胡塞尔的意向对象概念肯定同样也是这样。他写道:“各种意向经验都有一个意向对象并在它之中有一种与一个对象相联系的涵义,”而且他还写道:“每一个意向对象都有一个‘内容’,即它的‘涵义’,并且由此与‘它的’对象联系起来。”^①这里,意向对象与对象非常清楚地区别开来。它并非自身是对象,而是像弗雷格的 *Sinn*,即活动借以与对象相联系的东西。这种解释得到达芬·弗勒斯达尔的不断辩护,也得到罗纳德·麦金

① 《观念》,第135、129节。

74 太尔和戴维·伍德拉夫·史密斯的支持。^① 由于它似乎符合胡塞尔的话,又涉及赫尔曼·菲利普斯的讨论,因此这里将遵循这种解释。

那么根据这种解释,意向对象概念是涵义概念向所有心灵活动,即一切具有意向特征的活动或状态的推广。^② 任何心灵活动的对象都是通过它的意向对象给定的:意向对象内在地指向一个对象,因此,正由于心灵活动具有一个意向对象,这才说明了心灵活动的意向性。如同在涵义的情况一样,正是由于意

① 弗勒斯达尔:“胡塞尔的意向对象”,载《哲学杂志》第66卷,1969年,第680—687页(Føllesdal, D.: ‘Husserl’s Notion of Noema’, *Journal of Philosophy*, Vol. 66, 1969);重印于德赖弗斯(编):《胡塞尔、意向性和认知科学》;麦金太尔和史密斯:“胡塞尔使意谓和意向对象等同”(McIntyre, R./Smith, D. W.: *Husserl’s Identification of Meaning and Noema*),同上,德赖弗斯(编):《胡塞尔、意向性和认知科学》;又见德赖弗斯:《胡塞尔和意向性》第4章(Dreyfus, H. L.: *Husserl and Intentionality*, Dordrecht, 1982)。根据比较老的解释,一个意向性对象可以说是被感知的。这种解释在凯恩斯的“一种现象学的途径”(Cairns, D.: ‘An Approach to Phenomenology’, in Farber, M. (ed.): *Essays in Memory of Husserl*, Cambridge, Mass., 1940)中,在古维奇的《意识领域》(Gurwitsch, A.: *The Field of Consciousness*, Pittsburgh, 1964)和《现象学和心理学研究》(*Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston, 1966)中,得到深入探讨。关于一种折中观点的尝试,参见所罗门:“胡塞尔的意向对象概念”,载《胡塞尔:解释与评价》(Solomon, R. C.: ‘Husserl’s Concept of Noema’, in Elliston, F. A./McCormick, P. (ed.): *Husserl: Expositions and Appraisals*, Notre Dame, 1977)。前面提到了史密斯对德文版《分析哲学的起源》一书的批评注释。他在那里假定,“为了眼下的目的”,弗勒斯达尔的解释是正确的(注12),实际上并没有赞同它。

② “我们必须处处接受与意向对象相关的东西。在一种非常扩展的意义上,这里谈到这种东西是把它作为涵义,恰恰如同它‘内在地’存在于感知、判断、喜好等经验之中。”(《观念》,第88节)。“意向对象不过是意义这一观念向整个活动领域的推广”(《观念》,第3卷,第3节,第89页),这是弗勒斯达尔喜欢引用的一句话。在《观念》中,胡塞尔倾向于使用 *Sinn*(涵义)这个词,而在同样的地方,在《逻辑研究》中他用的是 *Bedeutung*(意义)。在《观念》第124节,他首先说到必须扩展 *Bedeutung* 的意义,从而使它适用于“所有活动,……无论这些活动是不是与表达活动交织在一起”,然后公开承认了这种意图。

向对象,一种活动才有了它所具有的任何对象。胡塞尔的意向对象这一新概念包含了他在《逻辑研究》中称为“质料”和“质”的东西,那里,它们分别相应于弗雷格称之为“涵义”和“力量”的东西;但是胡塞尔并没有完全保持一致性,他趋于把“涵义”这个词限制在符合“质料”的东西,这样就增加了他对它的用法和弗雷格的用法之间的相似性。

借助心灵活动的对象及其意向对象的区别,胡塞尔试图最终解决布伦坦诺的问题。每一种心灵活动一定有一个意向对象,因此一定有指向一个对象的性质。但是,一个语言表达式会有一种涵义,这种涵义未能如同世界的实际情况那样为它提供任何现实对象所指,这不是什么问题,同样,有一个失去这种特征的意向对象,以致没有外在对象与它相应,这也不再是什么问题。所以,一种虚妄的感知不再是问题:不仅真实的感知拥有意向性的特征,而且虚妄的感知也拥有意向性的特征,它不过是恰好没有任何现实对象罢了。

这至少在一开始是非常有道理的。事实上似乎很清楚,必须沿着这些一般思路采用某种解决办法。不太清楚的是胡塞尔说这个理论使人们避免陷入唯心论的困境。他坚持认为,在标准的情况下,语言活动所采用的词的意义不是我们思想的对象。他在《逻辑研究》中说:“在意义活动中,意义不是作为一个对象出现在意识面前,”他还进一步说,“如果我们做这种活动并且如同实际那样生活在它之中,我们就自然指它的对象而不指它的意义。”^①弗雷格只是非常偶然地讨论我们在说话的时候意识到什么,因此把这看作与我们语词的客观性质——它们的涵义和它们的所指——是不相关的。但是他当然明确地区别了规范情

75

^① 《逻辑研究》,英译本,第1卷,第4章,第34节。

况和特殊情况：在前一种情况，我们谈到一个表达式的普通所指物，而在后一种情况，我们谈到普通是它涵义的东西。胡塞尔以同样的精神主张，我们真正感知到我们感知活动的对象。这并非仅仅是一种掩饰性的说话方式，即它掩盖了我们直接理解的正是意向对象这一真正事实。相反，意向对象通常根本不起观察者的意识对象的作用，更不起观察者感知对象的作用。在正常情况下，一个说话者谈论和思考的是他的言语表达的对象所指物，而不是他的言语表达借以有那种所指的意义，同样，一个感知者凭借他的活动或感知的意向对象而感知一个对象，而不是感知或以其他方式理解那种意向对象。

这样，胡塞尔的理论与一种一般理解的感觉材料理论区别开来，而根据这种理论，感觉材料是意识的主要对象。在感知的情况，胡塞尔认为我们也**能够**通过反思活动使意向对象成为我们注意的对象。但是在这种情况下，他认为这样做是极其困难的事情，只有哲学家能够做到这一点，而且哲学的根本任务是把注意力集中在意向对象上，并且最终说明它们的特征。

第八章

意向对象和唯心论

意向对象与对象的区别阻止了滑向唯心论，胡塞尔的这一论点远不是那么显然。相反，它有开始滑向唯心论的危险。这是巴里·史密斯的观点，他赞成我在德文版《分析哲学的起源》中坚持这种观点，但是他从一个略有不同的视角对这一点进行了论证。^①史密斯论证说，意向对象的引入恢复了“连锁问题”。他说，意向对象“被看作是中介的东西，（大约）处于活动及其（假定的）对象之间”。这是不公正的，可以这样回答它：弗雷格的涵义不在活动及其对象之间，胡塞尔的意向对象也不在活动及其对象之间；它是达到对象的方式。这两个理论都没有威胁到唯心论的结论。胡塞尔理论的辩护者可能会论证说有这样的威胁。这种看法可能是受一个纯历史事实的影响，即胡塞尔最终成为一个先验唯心论者，而弗雷格始终是一个最坚定的实在论者。我们只有首先知道，尽管弗雷格自己有实在论的信念，但是人们是不是可以怀疑他的理论有引起唯心论结论的威胁，然后才能评价这种反对意见。

在菲利普斯看来，意向对象的引入涉及胡塞尔有关意向性看法的转变。他也明显认为，引入意向对象“是[他]踏上一条通往先验唯心论的‘漫长而坎坷’道路的许多步骤之

77 一”。^②在上一章,我们拒绝了菲利普斯所赞成的对意向对象概念的解释,而宁愿站在对立的阵营,在这个阵营里,弗勒斯达尔是最著名的拥护者。面对两种对立意见的争论,除了无视问题外,一个人可以做四件事情。他可以站在这个阵营或那个阵营一边;他可以站在中间立场上,宣布两边都有部分道理;或者他可以指责两边都错了。涉及对意向对象的解释,罗伯特·所罗门采取了调和的策略。他赞同古维奇的解释并且反对弗勒斯达尔的解释,在他这样论证一个观点时,他引用胡塞尔的话把感知的意向对象描述成“(这)如此感知的东西”,^③并且评论说,“当人们提议(这)‘如此感知的东西’本身是不被感知的时,似乎产生一种无可争议的荒谬”。^④而戴维·贝尔则以其最令人满意的方式采取第四种策略,把**同样的**错误归于对立面。^⑤这种错误的一个实例是把类似于“(这)如此感知的东西”或“(这)如此意向的意向的东西”这样的短语解释成一个指称某种特殊对象的单称词。与此相反,贝尔说,把某种性质归于“(这)如此感知的东西”不过是把这种性质归于被感知的东西,并且认为它由于被感知而有那种性质。同样,“意向对象”这个词本身与任何使经验有意义的东西相联系。对任何给定的经验,我们可以正当地问,什么使它有意义;这里的这个从句是一个合法的间接问句,回答它就要列举任意一些经验特征,这些特征使它与一种缺乏那种意义的经验相区别。但是根据贝尔的观点,关于意向对象概念的解释的争论双方实际上做出了相同的没有保证的假

① 巴里·史密斯,同前,第169页。

② 菲利普斯,同前,第317页。

③ 《观念》,第88节,第90节。

④ 所罗门,同前,第175页,右栏。

⑤ 戴维·贝尔:《胡塞尔》,第179—181页。

定。这种假定是,“使经验有意义的东西”这一短语指称某个对象。这两派的区别仅仅在于它指称什么。贝尔论证说,正相反,这个短语是一个假冒的单称词,它不指称任何东西。他声明,意向性概念不是一个真正的类概念,而是一个大杂烩概念,它可以容纳各种不同性质的东西,而所有这些东西都会对这种或那种经验或活动的意义起作用。

所有这些相当令人信服。但是它充其量使我们相信胡塞尔**应该**说了或意谓些什么,而非他**确实**意谓什么。如果胡塞尔的意思和贝尔的说法一样,那他怎么能甚至写道:“我们能够并且必须提出本质问题:(这)‘如此感知的’东西是什么?它自身内作为意向对象的能力中隐藏了什么本质阶段?”^①但是,无论贝尔有多大程度的合理性,他的观点都不会使我们的问题是无意义的。这是因为,意向对象的一个构成物是涵义,这里“涵义”被狭窄地解释为相应于早期术语中的“质料”,并因此非常类似于弗雷格对这个词的理解,但是它被推广到适用于所有意向活动,包括感知,这无疑是胡塞尔的学说。即使**意向对象**是一个大杂烩概念,**涵义**却不是:至少在对这个词任何可接受的解释下不是。因此我们仍然面对如下问题:意向对象和对象之间的区别能够阻止滑向唯心论吗?

当然,针对对任何唯心论倾向的诋毁,人们可以说,如果现实中存在一个感知活动的对象,那么根据胡塞尔的理论,主体感知的东西就是那个实在的对象。此外,我们不能依据对象是由意向对象传递的理由说,他只是间接地感知它:因为没有我们可以对它进行对照的直接感知概念。同样,对于康德和弗雷格来说,每一个对象必然以某种特定的方式给予我们:但是我们

^① 《观念》,第88节末。

不能依据这一理由说,对他们来说,对象只是间接给予我们的,因为对象是被给定的,但不是以任何特定方式被给定的这一看法在他们看来是不协调的;除非至少可以想到某种更直接的东西,否则就不能称任何东西是间接的。

79 尽管如此,如果各种心灵活动可以有它具有的意向对象,同时不存在任何外在对象,那么一定还会产生一个令人怀疑的问题:我们究竟有什么权利假定有任何外在对象呢?人们可能会回答说,既然意向对象的一个组成部分是它旨在指向一个外在对象,我们就只能认为我们自己感知这样一个对象,除非在非常特殊的情况下,相反的证据迫使我们压抑我们的自然倾向。因此,每当我们实际上确实感知一个对象的时候,人们就可能会正确地说,我们由于感知那个对象而知道它在那里。怀疑论者显然将使用如下策略:在这样一种情况下,他可能会允许我们知道这个对象在眼前,但是他可能会用“我们是如何知道我们知道它的”这个问题来替代他那个“我们是如何知道的”问题。如果我们采用埃文斯对很大范围的单称词所使用的策略,情况就没有改变。埃文斯认为,就单称词而言,如果没有对象,它们就不能有涵义,尽管我们可以假定它们有涵义:怀疑论者仍将会问,我们如何知道我们知道我们正在指称或思考任何对象?

应该承认,从胡塞尔的观点看,很难对怀疑论者做出唯心论者的回答。唯心论者的回答就在于囊括怀疑论者的疑惑,但是声称他们怀疑的不是地方,因为他们感到有问题的东西从一开始就是假冒的。对于贝克莱而言,常识不受幻觉影响。它保证不了物质体作为我们感觉观念的原因而独立存在这种看法。这种看法确实是不协调的,但是根据贝克莱的观点,它不是常识的一部分,而只是哲学家的一种创造。就胡塞尔的意向对象坚持一种类似的立场,会难得多,因为意向对象如同弗雷格的涵义一

样,本来就是我們似乎借以獲得外在對象的手段,因此它們也指向它們自身之外。如果一個表達式沒有所指,那麼根據弗雷格的觀點,我們仍然可以把握它的涵義,而在這樣做的時候不受幻想的困擾。但是我們做出的任何含有涵義為構成部分的判斷都不能是真的。同樣,如果沒有外在對象,那麼從胡塞爾的觀點出發,我們若是能夠以一種未加承諾的精神觀察世界,一如一個人不確定他是醒還是夢,我們就不應該犯錯誤。但是,由於我們的感知(用克里斯托弗·皮科克喜歡的一個短語表述)總是對作為獨立於這些感知而存在的三維空間中的對象的感知,因此:這些對象就是如同我們感知它們的那樣,這樣的判斷充滿了自然而原始的感知方式。我們無法知道懷疑論者是錯誤的,但是我們可以肯定,如果他們是對的,我們的錯誤就不是由於哲學家的任性或常識的粗俗,而是由於我們的經驗本來就是有誤導的。然而儘管如此,這樣一個結論沒有被意向對象理論排除在外:它只是構成唯心論的一種新形式,或者也許是一種迄今為止前所未有的不聰明的形式。

與胡塞爾一樣,弗雷格把涵義看作是清晰的,因為誰若是把握了任何兩個表達式的涵義,由此就一定知道它們是不是相同的;而且,儘管我不知道任何明確的闡述有這樣的意思,但是似乎有理由相信他同樣知道,誰也不能以為自己把一個涵義附加到一個表達式上,除非他真是這麼做。如果我們也可以認為他有一個前提,即不能保證任何 *Sinn* 都有一個相應的 *Bedeutung*,那麼就會得出結論:我們絕不會知道是否有某種我們正在談論或我們正在思考的東西。這樣就會產生一類理智懷疑論:接受懷疑論的論證會導致一種理智化的唯心論。這又會是一種困難的不同形式的唯心論,因為一種 *Sinn* 意味着表現一個所指物——是我們得到某個所指物的方式。因此,儘管當我

们只是获得一个思想,尚未判断它是真的或假的时,我们没有犯任何现实的错误,但是这个思想本身在我们面前表现为要么是真的,要么是假的,因此表现为有相应于其构成涵义的所指物。而且,如果它意味着是关于一个对象的,那么它在我们面前就表现为有一个它与之相关的真正的对象。然而,无论这样一种理智化的唯心论可能会多么困难,这个前提仍然会使弗雷格的实在论学说受到来自它的攻击。如果说弗雷格对这一点没有表现出担心,那么这是因为他并不接受这个前提。他相信自然语言含有有涵义而没有所指的表达式。但是他也相信这是自然语言的一个严重缺陷,需要改正这个缺陷,我们才会有一种语言可以支配,在这种语言中,我们能够进行推理,并且确保推理的有效性,这样我们才会有一种可用于科学目的的语言。只有满足一种条件,设计这样一种语言才是可能的。这种条件是:有一种构造或引入单称词的方式,从而使单称词有一种涵义,但是保证这种涵义有相应的所指。因此以上前提一定是假的。

弗雷格凭什么相信他保证了《算术的基本规律》中符号语言的单称词的所指——鉴于这个理论的不一致性,这显然是一种错误的信念,但是这里不是讨论它的地方。重要的是,他相信他确实有办法构造单称词,这些单称词不仅是埃文斯意义上罗素式的,即除非它们有所指,否则它们就不表达涵义,并且我们可以知道它们有所指;而且若是没有这样的手段,他就会无力反击来自某种形式的唯心论的攻击。

罗素在《论指谓》一文中反驳了弗雷格关于涵义和所指的区别,或如他所表达的,弗雷格关于意谓和指称的区别。这些论证是含糊和曲解的。它们拒绝企图把它们说清楚或把它们表达得无法反驳。然而,似乎很有可能应该把它们理解为表达了、尽管有些混乱地表达了罗素最初拒斥这种区别的动机。这个动机就

是捍卫实在论。罗素显然相信,一旦区别了涵义和所指,弗雷格就无力反击唯心论的攻击。罗素认为,实在论可以是安全的,仅当人们在正确地分析一个句子的时候,可以认为其中每一个真正有意义的短语的意谓就在于它代表某种非语言和非心灵实在的构成物,在这种情况下,它就会是句子所表达的命题的一种真正构成成分。对于限定性摹状词显然不能这么做。只有区别了它们的意谓与它们的指谓,人们才可以把它们看作是句子的真正有意义的构成成分。而这样一来,实在论就会有危险。这就是为什么摹状词理论在罗素看来是一种具有如此根本重要性的发现。借助摹状词理论,人们可以说,一个像限定性摹状词这样的指谓短语没有一个意谓,如同罗素所写的那样,“因为在任何含有它出现的命题中,这个完整表达的命题都不包含这个断裂的短语”。^①

82

与弗雷格一样,只有在某种情况下保证了对象所指,胡塞尔的理论才能阻止一种理智化的唯心论。巴里·史密斯认为,如同在《观念》中阐述的那样,这种条件没有被胡塞尔的意向对象理论所满足,但是它是被《逻辑研究》中提出的理论满足的,因为根据这一理论,“在任何情况下,语言活动都是基于感觉活动的低级的意向性建立的,而感觉活动是有保证的与对象相互联系的东西”。^② 这种说法似乎很弱。感觉当然是感知,甚至是虚妄感知的一种本质构成。胡塞尔把感觉看作是复杂的感知活动的一种依附部分(*Moment*),而感知活动的其他依附部分是给人以客观化的解释(*objektivierende Auffassung*)。但是他十分清

① 罗素:《概念分析文集》,拉基编,第114页(B. Russell, *Essays in Conceptual Analysis*, ed. D. Lackey, London, 1973)。

② 巴里·史密斯,同前,第170页。

楚地认识到,感知可能是虚妄的。感觉只是作为整体的感知活动的依附部分,它们“在朴素的直觉表象中确实是表象经验的组成部分,……但绝不是它的对象”。^①就语言活动而言,胡塞尔明确地利用了一个满足意谓活动的概念,我们在这种活动中感知到我们正在陈述我们所获得的事物状态。但是这种获得事物状态的陈述活动有自己的一种意谓,这种意谓与是不是在这种意谓上满足了该陈述活动没有关系。在这种情况下,如果感觉在某种意义上保证了它的对象,乃是一种本身含糊不清的说法,那么这对保证下面的情况似乎是无关紧要的:意向活动常常有对象所指,足以躲避唯心论的攻击。无论这可能会怎么样,史密斯有一点与菲利普斯是一致的,即他们都认为,胡塞尔引入意向对象,伴之以现象化归,乃是沿着通往先验唯心论漫长而曲折的道路走出的一步。而且他们的是正确的。

^① 《逻辑研究》,英译本,第1卷,第2章,第23节。

第九章

弗雷格论感知

(i) 主观和客观涵义： 颜色词的例子

84

在弗雷格的著作中，只有时间跨度很大的两段话含有有关感觉感知的实质性说法。第一段出现在《算术基础》第 26 节，那里，在区别主观的东西和客观的东西的语境中，他讨论颜色词的意谓。在第 24 节，他说：“当我们看到一块蓝色平面时，我们有一种相应于‘蓝色的’这个词的独特印象；而当另一块蓝色平面映入我们的眼帘时，我们重新认出这种印象。”这似乎是一种非常普通的说法，但是，这不是他关于这个主题最后的话。在第 26 节，他如下处理这个问题：

在“白的”这个词，人们一般想到某种感觉，这当然是完全主观的；但是我觉得，日常的语言用法经常表现出一种客观的涵义。当人们称雪为白的时，人们是要表达出一种客观性质，这种性质是人们在一般的日光下借助某种感觉认识到的。如果雪在有颜色的照明下，那么在判断时就要把这种情况考虑在内。人们也许会说：“现在它**看上去**是红

的,但它**是**白的。”甚至色盲也可以谈论红的和绿的,尽管他在感觉上区别不出这些颜色。他认识到这种区别是因为别人做出这种区别,或者也许是通过一种物理实验。因此颜色词常常不表示我们的主观感觉,我们无法知道这种感觉与另一个人的感觉是一致的(因为很显然,相同的命名根本保证不了这种一致),相反,颜色词表示一种客观性质。

这样,他得出结论说,构成客观性的是独立于我们的感觉、直觉和表象的。

任何人从来也无法知道别人的感觉和他自己的感觉是不是相像,这种弗雷格从不怀疑是真的、几乎不可抗拒的思想,促使弗雷格对颜色词的主观意义和客观意义做出鲜明的区别。确实,弗雷格没有使用“主观涵义”这个词,而只是提到作为主观的感觉,但是“客观涵义”这个短语隐含着一种主观涵义的存在。对此,人们很可能会反驳说,即使感觉是主观的,“感觉”这个词的涵义也是客观的和可传达的。确实,弗雷格最初把一般是客观的涵义与主观的表象区别开,无论主观表象所指或适用的东西本身是主观的还是客观的。然而,一种涵义若是牵涉到对一个只有一单个主体才可理解的事物至关重要的所指,比如一种像弗雷格所认为那样的私人的感觉,它就一定是不可传达的。这表明,并非感觉不是心灵内容这个论题是错误的,而是为它提供的**理由**并不是完全正确的,就是说,涵义是可传达的,因而涵义是客观的,这并不是正确的:因为一种与私人感觉相联系的不可传达的涵义仍然不会像感觉本身一样是心灵的内容。

维特根斯坦对私人表面定义的批评^①隐含着一种意思:颜

① 《哲学研究》,I—第243—311节。

色词无法有弗雷格所提议的这种主观的不可传达的涵义。但是无论如何,弗雷格的论证是说,既然我们用颜色词相互交际,它们在这样使用的时候就一定有不同的客观涵义。恰恰以这样的精神,他在“思想”一文中要论证,当某人自言自语使用了“我”这个词的时候,它就表达了一种只有他才能把握的涵义,即他被给予自己并且他不能被给予其他任何人的方式,但是,当他使用它与其他人交际的时候,它一定有一种不同的涵义,他能够把握这种涵义,他的听者同样能够把握这种涵义。弗雷格关于“客观涵义”的说法如今已是平常话:现在谁也不会否认,作为公共语言的词,颜色词的应用必须受公共标准的支配,因而能够得到令公共满意的判定。如果这种说法过去出现在不太明显的地方,那么这仅仅是因为那时哲学家倾向于更多地考虑内在的思想,而较少地考虑我们相互交际的这些思想的内容。但是这里有一种困难的东西。弗雷格对颜色词的主观涵义和客观涵义的两分没有曲解我们赋予它们的意谓的统一吗?这些意谓与我们的颜色视觉难道不是本质上联系在一起的吗?一个色盲难道真是在任何意义下都不能完全把握“红的”的意谓吗?

86

弗雷格在这段话中的说明不是完全协调的。客观性要求独立于感觉。因此,被看作在其客观意义上应用于一些不透光对象的颜色词应该表示它们表面的一种客观特征,即一种很可能是它们会具有的特征,无论我们是不是能够认识到它。因此,一个色盲一定能够知道颜色词所表示的表面特征是什么。但是,那些不是色盲的人却从颜色词在他们产生的视觉感觉认识到这种特征,甚至色盲也可能从别人对它这样的认识而认识到它。这样,颜色词的客观涵义毕竟不是表现为像弗雷格认为客观性所需要的那样独立于感觉。现在,《算术基础》一书所缺乏的是涵义和所指的区别。即便弗雷格仍然相信感觉的根本私有性,

弗雷格本来也能够诉诸这种区别改进他的说明。如果根据这样一种修正的说明,颜色词(应用于不透光对象)的所指就会是物理表面的一种客观性质,而且当它用于透明对象或光源的时候,87 相应也是这样。但是,每一个说话者会附加给它一种与他的私人颜色印象相联系的**涵义**。根据这种说明,颜色作为物理对象的一种客观性质,与我们的视觉感觉就会没有内在的联系,这就是为什么色盲能够指称它。但是,一个视觉正常的人赋予颜色词的涵义却是与他的颜色视觉直接联系在一起的。

弗雷格所能做到的对这个问题的处理没有对感觉的不可传达性表示怀疑;但是它明显不是令人满意的。弗雷格谈到我们说一个在红光下看到的白色对象,“它看来是红的”,这时他并不是指每一个人说到他的私人视觉印象。这个对象在那种光下看上去是红的,这是一个客观的事情,就像它是白的是客观的事情一样。从这个直言的“是”有两种程度的偏离:当一个人简单地说“它看来是红的”时候,他比说“它在我看来是红的”时离直言陈述更近。但是,即使是后者,也不能被解释为报告了一种弗雷格那种根本的私人看法的私人感觉印象。我们不能完整地向其他人传达,或者确定地向他们传达感觉像什么一样——用这样的说法来限定这样一种私人感觉的不可交际性是没有用处的。如果感觉像弗雷格相信的那样是私人的,我们就**根本**不能把它们传达给别人。因为如果“红的”被用作一种私人感觉印象的名字,那么别人怎么竟然能开始理解它是什么意思呢?感觉经验被解释为对外在实在的感知,因而被看作是纯粹的,所以不可能有表达它们特征的词汇。而且,正如今天非常普遍认为的那样,即使有这样的词汇,我们也不能借助它们如实报告我们的感觉经验,因为报告中充满了这样的解释。因此,对具有“在我看来(听来、感到等)F”这种形式的句子惟一恰当的说明就是,它意

味着：“我从看它(听它、触摸它等等)判断它是F,或者如果不是由于我的某种无关紧要的知识,我至少应该这样判断”。当一个人看一幅产生出一个标准的视觉幻象的绘图时,他判断一条线比另一条线长。经过测量,他证实它们一样长,但是一条线在他**看来**仍然长一些。这恰恰是说,仅仅通过看,而不注意他通过测量这些线而得到的知识,他仍然会判断它更长一些。

88

在解释的次序中,这样一种对“看来”涵义的说明使“是红的”优先于“看来是红的”。但是这排除了解释颜色和人类视觉能力之间联系的最明显的方式。“红的”并非仅仅表示一种物理性质:它表示一种**可观察**的性质。如果我们可以把“这是红的”解释为意谓“这在正常光线下视觉正常的人看来是红的”,那么就可以非常容易地保证它表示一种可观察的性质。然而,如果我们以“是红的”解释“看来是红的”,我们就不能反过来也以“看来是红的”解释“是红的”。我们怎么才能逃脱这个循环呢?

这种修正后的弗雷格的说明是不令人满意的。因为一方面它允许“红的”这个词有一个共同所指,另一方面它使“红的”在每一个说话人嘴中都有一种独特的涵义。这样,我们的问题就是解释不同说话者所分享的、这个词在公共语言中所具有的涵义,而且我们解释的方式旨在说明,(在有利的情况下)我们看某种东西,由此能够说出它是红的,为什么这是一种维特根斯坦意义上的语法观察。现在,在两类情况下我们可能说,某人通过看一个对象而说出它有某种特定的特征。福尔摩斯仅仅通过观察委托人,就可以说出他从事大量写作:他这样说是由于注意到这个人的右袖口发亮,左胳膊肘的补丁平滑。人们企图把一个人通过看一个对象而说出它是红的归为这一类情况,这种企图迫使我们把视觉印象看作是起在第一种情况下发亮的袖口所起的作用:人们从视觉感觉说出该对象是红的。但是,在这样说

89

的时候,我们陷入循环:因为人们除了把一种视觉印象描述为一种状态,在这种状态下,仅仅通过观看并且不考虑任何附属信息来判断那里有某种红东西,没有其他办法把一种视觉印象描述为某种红东西。人们除了观看这个对象,根据什么来判断它是红的呢?对于这个问题只能回答“根据对象的颜色”,而这等于什么也没说。在一种福尔摩斯式的情况,我们知道一个人从事大量写作是什么意思,即使我们从来也没有想到可以仅仅通过观察他而说出这一点,而这就是为什么对福尔摩斯如何能够说出这一点必须有一种信息回答。但是,如果一个人似乎没有意识到人们能够通过看一个对象而说出它是红的,那么他声称知道一个对象是红的是什么意思,就会是有问题的。我们的问题是说明是红的这种客观性质和它是一种观察性质这种认识论特征之间的概念联系。这种特征就在于我们有能力通过看而说出一个对象拥有这种性质。我们应该集中注意的正是这一点,而不是某种东西看来是红的这一看法。

人们可能会感觉到有一种倾向是比较“是红的”这个谓词与诸如“是有趣的”和“是好玩的”这样的谓词。后一种谓词有一种脆弱的客观涵义:人们可以争论某种东西是否确实是有趣的或确实是好玩的。但是这种客观涵义显然依赖于发现某种东西有趣或好玩的主观概念。如果大多数相当有理智的人都会发现某种东西是有趣或好玩的,它就是有趣或好玩的。这无疑是正确的。除非参照人类反应,否则就无法解释是有趣的和是好玩的这些概念。这里假定的类似性当然是我们应该把某种东西是红的是什么意思解释为它在正常光线下,在大多数视觉正常的人看来是红的。这样,是红的这一概念就只能参照人的视觉感觉来解释。然而,“有趣”和“好玩”这些概念和颜色概念之间没有真正的类似性。首先,前者只有一种单一程度的主观性:对于

“这不是有趣的”这个陈述,人们可以回答,**我觉得它有趣**,而
不说“它似乎是有趣的,即使它不是有趣的”。但是第二种差异
却增加了关于“红的”这个概念的困难。以主观概念描述“有趣”
的准客观涵义,并没有循环的危险,因为对于发现某种东西有趣的
的某个人来说,他有“有趣”这个概念并不是必要的:对某种东
西感兴趣就是对它有特定的反应或对它表现出特定的态度,而
人们可以有这种反应或表现出这种态度,却不能将它们归类。
但是,只有当一个人有“红的”这个概念,某种东西才能在他看来
是红的。而且这个东西在他看来是红的这样的惟一表现就在于
他说它是红的或它看来是红的。只有那些接受过颜色词用法一
定训练的人才能表现出他们的颜色印象;而且只有对这些人我
们能够确信地认为有颜色印象。

哲学家很少注意到颜色词像儿童最初学习那样的限定应
用。儿童最初按照一本书告诉的那样学习认识鲜艳的基色,包
括黑色和白色。颜色词的用法以对或错的方式提供给他们,但
是还没有地方提供“看来是红的”这样的表达。他们的训练很简
单,就是做出**正确**回答。在这一阶段,他们还有很多东西要学,
然后他们才能获得成人具有的颜色概念。他们不知道如何把颜
色词应用到透明的物体或光源上,而当他们开始把颜色词的用
法扩展到这些东西的时候,他们就会犯错误,比如称水为“白
的”。多半由于这个原因,他们还不能鉴别“白的”和“黑的”在颜
色概念中的特殊地位。比如,他们不知道,只有白色表面才会透
过红色透明的东西看时则显得是红的,透过蓝色透明的东西看
时则显得是蓝的,等等,而且只有黑色表面透过任何媒介看都显
得是黑的。他们还没有由于看东西距离不同而呈现出差异的看
法——一个色彩明显一致的表面在非常仔细的观察下如何可能
化为不同的色点,或者遥远的对象如何显现出一种蓝晕。他们

迄今只学会把颜色词应用于粗糙表面,还不能考虑描述光滑表面上闪亮的光,也无法意识到,像池中的水或杯中的咖啡这样的反光表面会根据眼睛聚焦的深度而显现出变化。他们尚未鉴别可以看到多少种不同的中间色和不确定的颜色,也没有学会考虑到,由于附近其他一些表面的阴影和反光,像天花板或墙这样颜色一致的表面随时会表现出巨大的变化,更不用说考虑它们在不同类型“正常”的光照下随时发生的变化。

这样,一个掌握了学习颜色用法第一阶段的小孩就还有许多东西要学,然后他才能获得成年人的用法。但是,他学过的东西仍然是其他东西不可或缺的基础,因此提出下面的问题就是有益的:他在那个阶段把握颜色词的涵义究竟是什么意思?尽管已经说明原因,我们仍然不得不拒绝如下回答的诱惑:他把每一个颜色词与一类特殊的视觉印象联系起来,而且正是借助那种视觉印象,他才能够正确地说出书中的颜色。他不是由任何东西认出颜色:他就是认出它们。对他来说,他那本图书中事物的颜色是客观的,因为说出它们的名字有对错之分,而且至少成年人对它们有一致的看法。他没有具有任何独立基础的看法支持他把一些颜色印象指派到这些颜色,即使这些颜色印象误导他认识一些客观颜色,他的这些颜色印象可能也会是对的。他把握颜色词的涵义,仅仅就在于他所获得的那种认识能力:他把颜色不过是看作一些他能够通过看所认识的特征。

我们对颜色词的成熟的理解正是基于这种原始的认识颜色的能力。小时候我们就获得一种倾向,把颜色名字应用到鲜艳一致的色彩上。在学习扩展这种倾向,从而把它们应用到光源和透明的表面,以及应用到一般不透光的表面的过程中,我们的实践更为复杂和难以琢磨。我们学习自动考虑光的效果、阴影和反光,而且在学习的过程中,我们对一个表面是白的或红的的

判断准备是以非常复杂的方式修正的。现在说我们决定把颜色看作倾向性质大概不再会引起误解,因为我们认为,一个红色表面在一个黄色表面附近就呈现出橘黄色,或者在蓝光下或透过蓝色媒介看就呈现出紫色,这是构成一个红色表面的东西的一部分。只有出现一种非同寻常的结果,比如在涉及颜色的特定视觉幻象中或在特定的不熟悉的光照下出现的情况,才会产生一个表面具有的颜色和它显得具有的颜色之间的差距,因为尽管我们可能预先知道这种结果,但是我们考虑它,只是由于有意识地诉诸我们的认识,这样这种认识就是不相关的。在这样例外的情况下,“如果不是由于我们不相关的认识,我们就应该通过看它来判断它是红的”,这一表述就正确地把握了“这看来是红的”这种说法的涵义。但是,由于我们学会了不假思索地考虑各种各样的要素,这使我们能够在一定努力下不考虑这些要素,并因而在一种更为确切的意义上使用“看来是红的”,它被解释为“如果我们没有意识到光(反光,阴影),我们就应该判断它是红的”。这里我们探讨的是一种仔细审视,由于一个画家想重新创造一种视觉印象,一个画面就必须受到这样的审视。然而,“看(来)”并没有两种鲜明区别的涵义,更为确切地说,它只有一种程度区别,取决于我们在判断我们所选择不加考虑的颜色时一般要考虑多少要素。看来是红的等这些更为讲究的概念,使关于颜色的倾向性看法成为可能。如果我们不是有意识地认识到我们在判断对象颜色时所考虑的要素,因而不能在思想中排除它们,颜色对我们来说就会依然保持纯范畴特征,就像它们对处于掌握颜色词汇第一阶段的儿童那样。哲学家把颜色的一种倾向性分析通常理解为是由现象学表述表达的:“一个对象是红的,如果它在正常光线下视觉正常的观看者看来是红的”;而这一表述太粗糙:在某种适宜讲究的“看(来)”的意义上,在某些

情况下看来是橘黄的,在有些情况下看来是紫的,乃是“是红的”的一个组成部分。更扼要地说,我们关于看来是红的的概念依赖于我们有能力通过观看表面而认识到它们是红的,而这种能力的基本形式我们是在学习颜色词的最初阶段获得的。这样,看来是红的的概念依然依赖于是红的的概念,而不是相反。颜色是观察性质,不是因为我们借助可重新识别的感觉材料识别它们,而是因为我们的颜色概念最初依赖于一种通过训练而获得的能力,即一种通过观察来认识颜色的能力。

在《算术基础》中,弗雷格把颜色词的涵义说成是“客观的”,他是想说这些词被理解为指称物理表面的客观性质。他这样做对吗?他未能允许在根本主观的东西和完全客观的东西之间有一个范畴,因而使这个问题难以回答。在一种弱意义上,一种性质是客观的,如果一个对象拥有这种性质是独立于任何个人的感觉或其他反应的;在一种强意义上,一种性质是客观的,如果拥有它是独立于所有人的感觉和任何反应的。一个小孩在最初学习颜色的阶段当然感到颜色是一定物理表面的客观性质,这里的“客观的”是弱意义上的。对于一个成人也是同样,尽管他发展起来一种更为复杂细致的认识颜色的能力,他要考虑小孩丝毫也不知道的物理情况。具有正常视觉的小孩和成人附加在颜色词上的涵义是由他们各自的认识能力给定的。因此,颜色词被看作指称观察性质,对于这些涵义乃是内在的。没有理由认为不同的个人把不同的涵义附加在同一个颜色词上,因为这些涵义的一个组成部分是,小孩和成人都理解,相关的认识能力是所有其他视觉正常的人所分享的。另外,盲人和色盲可能也会认为颜色是观察性质,因而把它们看作是其他人能够以视觉认识的性质。但是他们不能像视觉正常的人那样把涵义附加给颜色词,因为他们没有能力认识到它们所适用的东

西。因此,在颜色词的涵义和所指之间,或者在我们关于各种颜色的概念和被看作是物理表面性质的颜色本身之间,仍然需要有区别。

儿童和成人在颜色概念之间最重要的区别在于,儿童没有强意义的客观性看法,而成人有这样的看法。作为一种弱意义上客观性质的颜色概念绝不能保证可以把它看作是强意义上客观的。它有可能类似于是有趣的这种性质,不参照人类反应,这种性质不太可能会得到解释。例如,确定面前的一个实体是不是甜的,应该有一些与人和动物把它放入口中的反应不同的办法,而这对于味道概念并不是内在的。但是,既然我们承认“甜的”和“红的”这些词的涵义和所指之间的区别,那么从一开始就有一种可能性,即我们应该发现一种不参照人类认识能力而识别性质的方式。作为成人,我们有强烈的愿望,想发现物理性质本身是什么,就是说,要发现一种描述它们的方式,这种描述方式与人类感觉力量的局限没有关系,并且与具有一定尺度、在特定时代占据特定空间范围的芸芸众生的特定观点没有关系。对于颜色我们当然可以这样做。一个表面是红的,如果它趋于反射更长波长的光,并吸收更短波长的光。强意义上的客观性确实不应该与现实存在混淆起来:即使味道在这种意义上不是客观的,形而上学地否定糖确实是甜的也会是完全没有理由的。那些否认外在现实中有任何颜色的哲学家犯有双重错误:他们混淆了强客观性与实在,而且他们未能区别涵义和所指。但是显著的事实是,我们不能消除“客观的”的强意义和弱意义之间的区别,可以用“主体间的”这个词取而代之。弗雷格关于客观性的讨论有一点明显的不足,这就是他从不承认这样一种区别。而且在他对颜色词的涵义的简要讨论中,这一缺陷尤其明显。

(ii) 感觉和思想

弗雷格讨论感觉感知的第二段话来自 30 年以后发表的一篇论文“思想”。在这篇论文中,他强调了概念思想在我们对物理实在的感知中所起的作用。尽管他仍然坚持感觉印象的私有性,这个概念起的作用却不像在他早期讨论中那样暧昧。他使用了“东西”(事物)这个术语,我相应地以黑体字来表示它是一种物质对象。这段话如下:

仅凭感觉印象不能为我们打开外在世界。或许有一种生物,他仅有感觉印象,却看不见也摸不到**东西**。有视觉印象并不等于看见**东西**。我为什么会恰恰在我看见这棵树的地方看见这棵树呢?原因显然在于我具有视觉印象,在于我以两只眼睛观看而形成的这种特殊的视觉印象。用物理学的语言来说就是,在这两个视网膜上各形成一个特殊的图像。另一个人在相同地点看见这棵树,他也有两个视网膜图像。但它们与我的不同。我们必须承认,这些视网膜图像对我们的印象起决定作用。因此,我们所有的不仅是不相同的视觉印象,而且是相互有显著差别的视觉印象。然而我们确实在同一个外在世界中活动。观看事物尽管必须获得视觉印象,但这不够,还必须有非感性的东西,而这恰恰是向我们展示外在世界的东西;因为如果没有这种非感性的东西,每个人都封闭在自己的内心世界里……人们除了自己的内心世界外,还必须区别可由感官感知的事物构成的真正的外在世界和那些不可由感官感知的东西的范围。为了承认这两种范围,我们需要一种非感性的**东西**;但

是在对**事物**的感知中,我们还必须有一些感觉印象,而这些感觉印象的确完全属于内心世界。^①

弗雷格这里是在区别我们每一个人都意识到的三个存在的领域:内在世界,它包括人的意识内容并且是人私有的;物质对象的外在世界,我们一起居住在这里;思想及其构成涵义的“第三领域”,这是所有人同样可以接近的,但是它的内容是不变的和非物质的,并且不作用于感觉,也不相互作用,但是我们可以把握它们。

我们**有**一个思想,但并不是像我们有一种感觉印象那样,而且我们也不能像我们能够**看见**一颗星星那样看见一种思想。因此,这里最好选择一种特殊的表达,而“把握”这个词为我们提供了这样一种表达。^②

当然,弗雷格在比较早的时候就认识到有许多不同的对象,它们与意识内容不同,是客观的,但是它们与物质对象不同,不是“现实的”,也就是说,它们没有因果效应。这其中有数这样的逻辑对象。但是我认为,在写“思想”的时候,他已经不再相信逻辑对象了。因此可以认为,思想及其构成涵义穷尽了第三领域所有对象。我详细引用的这段话不完整得令人着急,原因之一在于弗雷格不是想要建立一个感知理论,而仅仅是论证我们必须接近这个“第三领域”。感知的非感觉成分使感知从属于内在世界的单纯的感觉印象转变为对物质对象的感知,因而为我们展示了一个外在世界。很明显,感知的这种非感觉成分属于“第 97

① 弗雷格:“思想”,第75页。

② 同上书,第74页。

三领域”。但是没有阐明的是,它是不是一定是完整的思想,比如说在某个特定的地方有一棵树,或者它是不是可以仅仅是思想的构成部分,比如“树”这个概念词的涵义,从而牵涉到我们把这个对象看作是一棵树。也没有阐明的是,如果它是一个完整的思想,那么感知活动是不是牵涉到**判断**该思想是真的,或者,仅仅把握这个思想,而不从它进到真值,是不是就足够了。

几乎可以肯定,弗雷格是指涉及到一个完整的思想,而且在正常情况下,感知者将判断这个思想是真的。《算术基础》中阐述的语境原则是:一个词只有在一个句子的语境中才有意谓。这条原则使人想到,弗雷格持有一条很强的关于理解的论题,我要称它为**依赖性论题**:即只有当一个词出现在某个特定的句子中,才可能把握它的涵义,因此才可能把握一个思想的构成部分,这部分本身并不相当于一个完整的思想,而仅仅**作为**那个思想或其他某个思想的一个构成部分。然而,即使语境原则带有这种解释,诉诸它作为研究弗雷格持久思想的指南也会是危险的,因为在《算术基础》之后,弗雷格再也没有以那种形式重新肯定它。此外,在《算术的基本规律》中出现的它的回声是一条支配所指而不是支配涵义的原则。^① 尽管如此,若是认为弗雷格把依赖性论题限制在像谓词这样不完整或不饱和的表达式的涵义,也会是有道理的,因为不仅它们的所指,而且它们的涵义,本

98

① 《算术的基本规律》,第1卷,第10节和第29节。在第32节,弗雷格把一个句子所表达的思想描述为满足其真之条件的思想,并把一个句子的构成部分的涵义描述为它对表达那个思想的贡献。可以认为,当语境原则在被解释成一条支配涵义的原则时,它就变成了后一种说明。根据这种说明本身,人们可能会认为它维持了依赖性原则,但是弗雷格的意思肯定应该被看作是:涵义是对每一个含有它的句子所表达的思想的贡献。甚至这不会排除依赖性论题。但是如果我们认为涵义就在于确定所指的方式,而这种方式就是它对确定整个思想真假所做的贡献,那么对于“饱和的”表达式(那些不含自变元位置的表达式),这个论题是被排除的。

身都被说成是不饱和的,因此很有可能它们不能自立。如果这是正确的,那么把握一个概念词的涵义就不可能是感知的组成部分,除非是作为一种无法摆脱的把握整个思想的构成部分。至于说感知是牵涉到判断,还是仅仅牵涉到对一个思想的理解,而没有判断它是真的,这取决于感知是不是产生认识,因为弗雷格明确地(而且不令人奇怪地)认为,判断造成认识。^① 既然他也接受感觉感知是一种知识来源,因此自然就得出,至少在正常情况下,感知牵涉到判断某种要得到的事物状态,而不是仅仅牵涉到它所涉及的思想。

我们只有更好地理解弗雷格关于把握一个思想或一个思想构成部分(一个涵义)的看法以后,才能随着他在“思想”一文中所阐述的观点继续前进。因此我们现在必须来考虑他的这一看法。

^① “逻辑”(1897),载《弗雷格遗著选》,第144页。

第十章

把握思想

99 把握一种涵义或一个思想——弗雷格始终如一采用的这一观念需要仔细考察和分析。从它们自然会想到两种区别。有时候，“把握一个句子(或一个词)的涵义”这一短语等同于“理解这个句子(或这个词)”：把握这个句子的涵义就是认识到这个句子有的那种涵义。在其他一些情况，即使一个人不理解一个表达式(比如因为他不懂它所从属的语言)，也可以说他把握了它的涵义，只要他有了它所表达的概念(这里的概念不是弗雷格意义上的)。同样，也可以说他把握了一个句子所表达的思想，因此把握了它的涵义，即使他不理解这个句子。我们可以把这些称为“把握句子(或表达式)的涵义”这一短语的**内涵**解释和**外延**解释。

在多大程度上需要外延解释？在讨论弗雷格关于涵义相同性的标准时会出现一种情况，这里我们似乎需要它。有时候，弗雷格把两个表达相同思想的句子 A 和 B 的条件表达为：谁要是把握了 A 所表达的和 B 所表达的思想，并认识到其中一个是真的，他就一定毫不迟延地认识到另一个也是真的。^① 然而，正像这条标准表达的那样，它是难以置信的，从《算术基础》第 64—68 节使用的涉及方向的例子可以看到这一点。如果我们把 A 当作“线 a 与线 b 平行”，把 B 当作“线 a 的方向与线 b 的

100

方向相等”，就满足了这条标准。而且弗雷格在《算术基础》第64节确实说，在从A到B的过程中，“我们以与原初方式不同的方式分解了内容”，因而意味着，这两个句子表达相同的可判断内容（用他后来的术语，就是相同的思想）。然而，这是反直觉的。为了把握B所表达的思想（即使根据这一短语的外延解释），人们必须有方向这一概念，而为了把握A所表达的思想，人们却不需要把握这一概念。弗雷格确实承认这一点，他说，通过以不同方式分解内容，“我们以此获得一个新概念”。在“函数和概念”中，他以类似的方式说，“对每一个 x ， $x^2 - 4x = x(x - 4)$ ”和“ $x^2 - 4x$ 这个函数值域与 $x(x - 4)$ 这个函数值域相等”这两个陈述“表达相同的涵义，却是以不同的方式表达的”，^②而对这种说法恰恰有一种类似的反驳。当然，这种情况是《算术的基本规律》中公理V的一种特殊情况，它在弗雷格的系统内产生了罗素悖论。然而，如果弗雷格的说法是正确的，那条公理就不会有什么不合适的。

在《算术的基本规律》一书中，弗雷格并未企图坚持，公理V的两面——它阐明，对每一个论证，函数有相同的值，它还阐明，函数有相同的值域——表达相同的思想。而且这在他是明智的。因为关于一个句子的内容或可由一个句子表达的思想，不可能构造一个协调一致的看法，根据这种看法，是不是必须把握一个给定概念才能理解句子，仅仅取决于这个句子是如何构成的，而不是取决于它的内容或它所表达的思想。例如，为了把握行星有椭圆形轨道这一思想，就必须有椭圆形这一概念。谁要

101

① 例如参见“函数和概念”，第14页，和“我的逻辑学说概要”（1906），载《弗雷格遗著选》，第197页。

② “函数和概念”，第11页。

是依据把握这一思想仅仅依赖于这个思想是如何表达的而否认这一点,就会是不可理解的。因此,这种考虑造成对弗雷格关于思想统一性标准的如下修正:句子 A 和句子 B 表达相同的思想,如果任何人把握了其中一个句子所表达的思想由此也就把握了另一个句子所表达的思想,而且如果他认识到其中一个是真的,就一定毫不犹豫地认识到另一个是真的。这里的意思当然不是说,谁理解了其中一个句子就一定理解另一个句子,因为他可能恰巧不认识其中出现的一些字。而是说,他必须把握这个思想:这个思想实际上是由那个句子表达的,而他可能会以其他某种方式表达它。因此在这种语境下,根据其外延解释理解“把握思想”这一短语就是至关重要的。

弗雷格本人从未提到一种进一步的区别,而这是人们熟悉的倾向性把握和发生性把握一种涵义或思想之间的区别。请考虑 1923 年的“思想结构”一文开篇的一段话:

语言的效能令人吃惊,它以很少几个音节表达无限多的思想,它甚至为地球上一个居民现在第一次把握的一个思想找到一种表达,使地球上另一个居民能够通过这种表达认识这个全新的思想。如果我们在思想中不能区别出一句子部分与之相应的部分,以便能够将句子的构造看作思想构造的图像,那么上述情况将是不可能的。

这里,我们理解一个表达了对我们具有全新思想的句子的能力,是以我们对这个句子的构成部分的涵义的现有把握来解释的。而且这种把握无疑是一种倾向性的把握。而当弗雷格说到地球上的一个居民第一次把握一个给定思想时,很可能他说的是在发生性意义上把握一个思想。这个人肯定长期以来一直有能力

构造一个思想,正如他把这个思想传达给的那个人也有这种能力一样。只不过是这个人或者其他任何人第一次明确拥有了这个思想。 102

人们似乎自然会说,在考虑完整的思想时,把握一个思想的发生性看法是首要的,而当我们考虑单个的词时,把握它们涵义的倾向性看法是首要的。就单个的词来说,令我们感兴趣的是,当一个主体听到它们时是不是会理解它们,或者当他有使用它们的场合时是不是能够使用它们,而不是他在某一特定时刻是不是想到它们的涵义,除非他听到或使用一个含有它们的句子。同样,我们对一个人确实有还是没有一个给定的概念(这里的概念不是弗雷格意义上的“概念”)比对他是不是正在把握它更感兴趣。相比之下,关于句子,重要的不是他是不是能够理解它,而是他是不是在听到它的特定场合理解它。同样,关于一个思想,重要的不是他是不是能够把握它,或甚至他是不是熟悉它,而是他是不是正在理解它——有那个思想,考虑它,判断它是真的或者把它看作是已经断定的。

这样,以倾向性的方式来理解把握一种涵义显然不是一种心灵活动,而是一种能力。正是基于这种理由,维特根斯坦论证说,理解不是一种心灵过程。在这样论证的过程中,他明显把理解比作一种能力。^① 相比之下,弗雷格承认尽管思想不是心灵内容,把握一个思想却是一种心灵活动,即一种针对某种心灵之外的东西的活动,^②这时他一定是在发生性意义上解释把握一个思想这一观念。维特根斯坦努力消除“理解”有任何发生性意义的假设。如果可以成功地坚持这一点,就能够把理解一种言

① 《哲学研究》,第1卷,第150节、153节和154节,还有第59页。

② “逻辑”(1897),载《弗雷格遗著选》,第145页。

103 语表达的看法划归为如下看法：听到它，同时对它含有的词和它采用的构造拥有一种倾向性理解。但是很难看出，怎样才能坚持认为不需要有发生意义上的理解观念。因为第一次听到一个句子时，由于未能注意它的结构而可能会受到它的困惑，但是经过反思以后可能会获得对它的理解。

所有这些使我们对弗雷格所使用的这些概念，即把握一种涵义或把握一个思想究竟是什么意思仍然困惑不解。对他来说，涵义本身是逻辑概念：当我们关注的是说明一个表达式或一个句子的涵义时，我们应该不注意把握这种涵义的过程，因为这是一个不相关的心理学的问题。^① 因此他很少注意这个过程。很少有例外的情况。在 1914 年的讲课笔记“数学中的逻辑”中出现了一次这样的情况。弗雷格一直在讲罗素式的观点：定义不过是缩写，因此在逻辑上是不重要的（这一观点与《算术基础》中表达的关于定义富有科学成果性的观点是冲突的）。然后在本书第七章引用了一部分的一段话中，他说：

逻辑上不重要绝不是心理上不重要。如果我们考察我们的精神劳动实际上是如何发生的，我们就会发现，我们的意识对一个思想的所有部分绝非总是清楚的。例如，当我们使用“integral”这个词时，难道我们总是意识到这个词的涵义所包括的所有东西吗？我认为，只有在很罕见的情况下才会这样。我们一般只意识到这个词，当然同时或多或少模糊地知道：这个词是一个符号，它有一种涵义，如果我们愿意，我们也能够想到这种涵义。但是我们一般满足于意识到我们能够这样做。如果我们要想起这个词的涵义包

^① “逻辑”(1897)，载《弗雷格遗著选》，第 145 页。

括的所有东西,我们就无法前进。我们的意识恰恰不足以包罗万象。我们常常需要一个符号,我们将一种十分复杂的涵义与这个符号结合起来。这个符号可以说成为我们使用的容器,我们用它装着这种涵义,并且我们总是意识到,如果我们不需要这个容器中的东西,我们就可以打开它。^①

104

这里,弗雷格实际上继续使用这些反思来加强他对逻辑和心理学之间的区别:

这种考察表明,思想(正像我对这个词的理解)绝不会与我的意识内容完全相合。

这样表达的观点与胡塞尔提倡的汉普蒂·邓普蒂的观点具有强烈的不同。胡塞尔提倡的这种观点是,一个词或表达式由于说话者给予它意义的一种心灵活动而被赋予意义。在弗雷格看来,一个词就是**有一种涵义**:它在说者的嘴中带有那种涵义,这一点不依赖于他做出任何赋予它那种涵义的心灵活动。相反,即使是自己考虑,他也可能用了那个词而没有注意到它的涵义,而只是相信,如果需要的话,他能够想起这种涵义。那么,他什么时候将需要想起它呢?显然,当必须这样做才能判断一个含有这个词的句子是真的或是假的,或者判定从这个句子演绎地得出什么或它是不是从其他特定的句子得出来的时候,他需要想起它。因此我们可以说,他把握这种涵义是一种能力,一种在确定句子的真值或注意句子真值有可能得以确定的方式特征时需要起作用的能力。说话者或自言自语者使用了这个词,并

^① “数学中的逻辑”,载《弗雷格遗著选》,第209页。

且相信,如果必须注意的话,他能够想起它对句子的真之条件所做的贡献。

105 这是一种富有同情心的解释。而且它看上去一般也符合弗雷格关于一个词的涵义究竟是什么的说明。然而,弗雷格会接受这种解释,却绝不是确定无疑的。关于涵义,弗雷格有两种撰写模式:一种是当他考虑涵义和所指的关系时;另一种是当他竭力说明涵义的本体论状态,因而牵涉到第三领域的神话时。前面关于把握一个涵义是一种能力的解释非常适合于他以第一种模式撰写的东西。但是它显然不适合涵义是非现实的、却是客观的和不变的**对象**的看法。在后一种方式,弗雷格认为一个词或一个句子的涵义是某种东西,这是我们由于行使一种有些类似于感觉感知的理智能力而理解的东西。因此,尽管涵义或思想不是意识内容,它仍然可能是意识注意的对象。正如弗雷格这里的解释那样,这种看法使意识到一种涵义与意识到一个物质对象非常不同。一方面,感觉印象构成对物理对象的感知的组成部分,但是肯定没有什么东西相应于这种感觉印象:我对**不是**我的意识内容的思想的认识,不是由那个思想的某种印象促成的,即不是由一种**是**意识内容的印象促成的。另一方面,弗雷格认为某种来自第三领域的东西在感觉感知中起作用,但是没有什么**进一步的**涵义或思想会起这种作用。在后一种情况,感觉印象必然伴之以或告之以某种指称或挑选出对象的方式的涵义,或者告之以眼下有这样一个对象的思想。当我们实际指称一个思想或涵义的时候,比如双重效能原理或热力学第二定律,我们这样做是借助了一种进一步的涵义——比如“双重效能原理”这个术语的涵义——其所指的东西是最初的思想或涵义。但是把握一种涵义与指称它或考虑它是相当不同的事情。把握一种涵义是直接的。除非以某种特殊的方式,否则一

个对象就无法被给予我们。这种给定对象的特殊方式构成了一种涵义,这个对象作为一个所指的东西与这种涵义相应。但是,既然凡要确定所指物的东西都是涵义的一部分,就不可能有可以给出相同涵义的不同方式。涵义可能会在不同语言中或在同一语言中以不同的词**表达**出来,但是它根本不是给予我们的,而仅仅是被把握的。这样,这个第三领域远不如外在的物理对象世界那样是我们直接可接近的。尽管如此,人类心灵并不是宽大到足以能够同时注意太多的涵义或任何非常复杂涵义的所有细节。然而,既然我们能够注意**词**,而不用随时注意它们的所有涵义,语言这一工具就使人类心灵能够处理错综复杂的思想。

106

这种看法显然是令人非常不满意的。首先,它并没有使词用作涵义容器的方式得到解释。当我们到了确实需要关注词的涵义的时候,我们如何能够成功地想起正确的涵义呢?自然的回答是:我们以某种方式在词和词的涵义之间已经建立了一种联系,因而当需要这种涵义的时候,它实际上就会出现。在弗雷格第三领域神话的语境中,这样一种联系的特征是极其神秘的。此外,这种说明极其不适合于使用一些非常熟悉的词的情况,比如“达到”或“看到”。让使用这样的词的人说一说他在用它时是不是正在注意它的涵义,他会感到困惑。对他来说,不存在像努力想起这种涵义的事情,而且他听到或使用这个词,不可能好像这是他不认识的词。同样,一个精通某种给定语言的人看到一个以该语言文字写下的词,也不可能好像不知道该文字会写出这个词。

当然,弗雷格的说明确实符合一种普通经验,任何设计或效仿过数学证明的人都熟悉这种经验:也许仅仅为了证明的目的,刚刚由定义引入一个词,可能在好几步中用到这个词而不诉

诸它的定义,然后又引用它的定义,并且需要明确努力撤消它的定义。但是第三领域这个神话阻碍了清晰的说明。正如已经说过的那样,弗雷格关于一个表达式的涵义究竟是什么的正面理论独立于这一神话:一个表达式的涵义实际上是确定其所指物的方式,这是确定任何含有这个表达式出现的句子的真值的一步。他认为,一个人的意识中发生的确切的心灵过程与这是不相关的,尽管他使用这个表达式,对它的涵义有倾向性把握。这就是为什么要把心理学的东西与逻辑的东西区别开。

然而,很难轻易就不考虑被弗雷格说成是心理学的东西。我们需要知道把握一个涵义究竟是什么意思,因为涵义与所指的区别恰恰是由于它能够被把握——能够直接被领悟,而不是以这样或那样特殊的方式被领悟。如果不是这样,根本就不会有一个作为与所指相对的涵义概念的位置。毫无疑问,弗雷格不注意与把握涵义相联系的倾向性和发生性的区别,因为他并不倾向于将把握涵义解释为一种能力。阻碍他将把握涵义解释为一种能力的是他哲学的一种根本特征:他的实在论。为了以实在论的方式解释涵义,我们必须把它不是与**我们**判定句子真值的过程联系在一起,而是与确定它们为真或为假联系在一起,但是这样的确定依据的是独立于我们的知识、事物客观所是的方式,即依据实在本身,如它实际所是。因此,我们对涵义的把握不在于有能力确定句子的真值,或认识到它们有这样那样一个真值,而在于**知道**什么使它们为真或为假。

这样,我们毕竟不能从弗雷格那里得出一个什么是把握有关涵义的清晰说明。而为了评价感觉感知牵涉到对思想或涵义的把握,我们尤其需要知道这一点。语言表达式有意义,而在解

释究竟什么是意义的过程中,我们需要解释什么是知道这种意义或想到它,却绝不是完全明显的事情。但是,任何类似意义的东西在感知物理对象的过程中起作用,这仅仅是一个**理论**:为了支持这个理论,就必须论证把握意义是感知(心理)过程的一个组成部分。

将把握涵义赞同地解释为一种能力就使把握涵义成为首要概念:这样,除了在对把握一种涵义的说明中所体现的东西外,我们对涵义是什么还没有说明。换言之,涵义仅仅成为动词“理解”的同源宾语。正像我说过的那样,这与涵义是心灵与之有某种联系的独立存在的对象这样一个神话是不一致的。但是,还有更深一层的障碍使弗雷格不能接受将把握涵义说成是一种能力,因为这与他的如下看法相冲突:涵义本质上能够是语言表达式的涵义,但并非本质上就是语言表达式的涵义。就是说,这与他关于思想相对优先于语言的看法相冲突。这里的困难不是简单地由考虑把握涵义这一看法产生的。更确切地说,这是弗雷格有关涵义本身的各种学说内在的困难。他那两种讨论涵义的模式是不是能够和谐一致就取决于它。根据赞同的说明,知道一种特定的涵义附加在一个给定的词上,就是把握如下情况,即它在一个句子中的出现是如何有助于确定句子的真假的。我们实际上可能会允许,一个把同一种语言或另一种语言中的另一个词理解为也有这种作用的人把相同的涵义赋予它。但是,如果把握那种涵义不是作为任何现实或假设的词的涵义,那么它会是什么意思呢?根据弗雷格,**我们是不能这样做**,但是我们应该能够解释这样做是什么意思。因为他的正规观点是,以语言来表达并不是思想内在的,而且假定有一些人能够把握剥去了语言外衣的、赤裸裸的思想,这并不矛盾,但是“对于我们人来说,一个我们意识到的思想在我们的意识中一定是与这样或那

样一个句子相联系的”。^①

前面给出一个自然修正弗雷格关于涵义相同性标准的例子。它显然表明,我们不能完全取消把握思想的倾向性看法。109 同样,我们也不能完全取消把握词的涵义的发生性看法。因为你可能相当熟悉一个特定的词有两种不同的涵义,但是当有人说出一个含有这个词的句子时,你(也许错误地)仅仅领会了其中一种涵义。尽管如此,如果是一个完整的思想,发生性的看法就非常突出,而如果是一个词的涵义,倾向性的看法就更为突出,以至于依赖性论题似乎是由于忽略了发生性和倾向性的区别而产生的。如果作倾向性的解释,把握一个词的涵义——无论这包含着意识到这个词有那种涵义还是仅仅包含着把握它实际表达的概念,而不一定理解那个词——就没有语境。这个词的涵义可能为它出现在某些特定语境而不是出现在另一些语境做了准备,但是这个词本身是孤立理解的,因为如果你确实理解它,你就由此把握了它是如何有助于决定能够明确含有它出现的更大语境的涵义。同样,如果有人以倾向性的方式把握它的涵义,他就由此把它理解为完整的思想这样一种大范围里的普通构成部分,但是不能说他只是把它作为任何一个特定思想的构成部分来把握:你不可能把握一个思想而不理解它那些明确表达出来的、可以作为其他思想的部分出现的构成部分,而且若是你能这样把握一个思想,那么就根本不能说你把握了它所包含的那些可区别的构成部分。然而,人们不能这么轻易地把依赖性论题说成是无效的。一种倾向一定能够被现实化或实在化。因此可以把依赖性论题重新表述如下:只有以发生性的方式把握一个含有涵义成分的思想,才能以倾向性的方式把握这

^① “认识的来源”(1924—1925),载《弗雷格遗著选》,第269页。

个涵义。可以有理由认为这个论题归于弗雷格——至少归于那个阐明语境原则的弗雷格。而且这个论题为我们进一步提供了理由,从而使我们可以认为,诉诸感觉感知中所牵涉到的涵义一定就在于把握一个完整的思想。

第十一章

胡塞尔论感知： 意义的推广

110 感觉感知涉及对涵义的把握，弗雷格为此提供的理由能是什么呢？很有可能是，感觉感知通常要求有对一个或多个对象的意识，而且在某种意义上，由于完全可以通过说明我们所意识到的对象来描述我们的意识状态，因而我们绝不能简单地意识到一个对象：这个对象对于我们来说一定是以某种特殊方式给定的，而且给定它的方式总是一种涵义，它能够是一种思想构成部分。在某种程度上，感觉印象可能是对象的，这是因为对象产生感觉印象。但是，仅仅是一种意识内容，其本身并没有能力超出自身指向那个对象。只有涵义——一种思想构成部分——才有这样一种指向某种作为其所指物的东西的能力。

这个理论肯定有很大的合理性。但是由于它非常不符合弗雷格关于思想和语言之间关系的看法，因此受到很大损害。前面我们注意到，将把握涵义看作是一种能力，与他那不可能内在地把握赤裸裸的而不是以词所表达的思想的观点相冲突。但是，他对感知的说明反过来又与他认为人类只能把握他们看作是句子涵义的思想这一观点相冲突。对这一要求当然有较强和

111 较弱的解释。最强的解释就会是：我们只能以语言思维；最弱

的解释就会是：我们谁也不会有一个不能表达的思想。当然，感觉感知涉及到把握一个思想或做出一个判断，这一论题与一种强解释进行有力的斗争，因为若说任何间接有意识的语言活动对于感官感知都是必然的或甚至常常伴随着感官感知，则不是特别有道理的。

在《逻辑研究》中，胡塞尔对感知表达了一种完全相反的观点。^① 他的论证如下：

让我们考虑一个例子：我向花园望去，并用语言表达我的感知：“一只黑鸟正在盘旋！”在这里，**意义所在的活动是什么？**……我们应该说：它不是感知，至少不仅仅是感知。很明显，我们不能通过下面的说法来描述这种情景：除了这些词的声音以外，只给定了确定言语表达意义的感知。因为**基于这相同的感知**所做的断定可能会相当不同，因而表现出一种相当**不同的**涵义。……反之亦然，这个句子的表达及其**涵义**可能会保持**不变，而感知却有许多不同的变化**。感知者相对位置的每一次偶然变化都改变感知本身……；但是这样的区别与感知陈述的意义却是不相关的。

他得出结论说：

我们不能认为感知是那个在其中获得感知陈述的涵义的活动……；相反，我们将不得不赞成这样一种看法，根据它，意义的这种作用被赋予一种一致的活动，它摆脱了感知的限制，或者甚至摆脱了想像的限制……

^① 《逻辑研究》，第6卷，第4节。

然而他允许,不仅感知引起言语表达,并引起赋予它意义的活动,而且当言语表达真正可以说是“表达了”感知的时候,这种赋予它意义的活动在某种他没有解释清楚的意义上就是与感知“结合在一起的”。

在这本书的其他地方,他确实含含糊糊地勾画出他后来的理论。他在那里说:①

如果我们想像一种先于所有经验的意识,就可能它与我们有相同的**感觉**。但是,它将看不到事物,看不到牵涉事物的事件,它将感知不到树或房屋,感知不到鸟飞或犬吠。这里人们立即感到很想如下表达这个问题:感觉对这样的意识不**意谓**任何东西,它们对于它算不上表示对象性质的符号,它们形成的复杂整体对于它也算不上表示对象本身的符号,它们不过就是出现了,但是缺乏……一种令人感到客观的**解释**……于是我们可以在这里谈论意义和符号,一如我们的谈论与语言和符号表达式相联系……。这种谈论……的方式不应该被曲解为意谓着:意识关注感觉,因而使它们成为感知**对象**,然后采取一种基于它们的解释……

他以前面已经引用过的一个短语说,在普通情况下,感觉是“感知经验的**构成部分**——其描述内容的部分——而根本不是它的**对象**”。结果,感知是由“经验到的由于一定活动特征、一定看法、一定意向而栩栩如生的感觉复合体”构成的。

① 《逻辑研究》,第1卷,第23节。

在《观念》中，胡塞尔引入了他的“意向对象”概念，并发展了一种新的说明，把感觉感知说成是通过意向对象而获知的。这一说明不能等同于弗雷格的说明，因为，正如前面看到的那样，胡塞尔把意向概念明确描述为一种对涵义或意义概念的推广。例如，在他去世以后发表的《观念》第3卷中，他非常明确地说：“意向对象不过是意义观念向整个行为领域的推广。”^①这立即排除了胡塞尔对他的意义概念会一直采用弗雷格对其涵义概念做出的相同解释的可能性。对于弗雷格来说，一种涵义内在地是思想的构成部分，而且正像前面引用的他在“思想”中的一句话中所说的，“思想处于与真最紧密的联系”^②。在他看来，涵义实际上是一种指示，指示确定一个思想真假的一步；这一步在于确定一个适宜的逻辑类型的所指物，而这个指示在于确定一种这样做的特殊方式。（根据弗雷格的实在论观点，必须把这种指示看作不是针对我们，而是针对现实的。）思想，如同弗雷格所看的那样，不像其他任何东西，因为只有思想能够被说成是真的或假的，因而它们的构成部分也不像其他任何东西。凡是服务于涵义目的的东西——凡是构成一种确定一个对象或一个函数的特殊手段的东西——就是一种涵义，它构成各种不同思想的部分；凡是不服务于这一目的的东西，就无法与涵义有任何相似。如果我们可以有任何能够被推广的东西，就像胡塞尔想推广它以获得意向对象概念那样，则需要有一种完全不同的关于涵义或意义的看法。

人们可能会反对这一点说，胡塞尔的推广仅仅在于把涵义

^① 《观念》，第3卷，第3章，第16节；《胡塞尔全集》，第5卷，第89页（*Husserliana*, Vol. V, ed. M. Biemal, the Hague, 1952）。

^② “思想”，第74页。

从任何表达它的语言方式中分离出来。这种解释似乎符合胡塞尔的一些说明。例如,他在《观念》中说^①:

“[“意谓”和“意义”]这些词首先仅与语言范围相关,即与“表达”范围相关。然而,扩展这些词的意义,并且适当修正它们,从而使它们变得以特定的方式可适用于……所有活动,无论它们是不是与表达活动相互交织在一起,这几乎是不可避免的,而且同时也是一种重要的认识进步。”

- 114 然而,这种解释并不是完全正确的。胡塞尔在心灵活动的意向对象中区别出两种成分:一种成分是用言词表达出来的,有时候他用“意向对象涵义”这个短语表示它,而且它们形成他称之为意向对象“内核”或“核心”的东西;另一种成分是不能用言词表达的,它们形成完整的意向对象的外层。这样,他在《观念》中说^②:

在这些经验中每一个里面都“住着”一种意向对象涵义,而且无论这在不同的经验中可能会有多么密切的联系,就内核构成而言又确实是本质相同的,然而它在不同种类的经验中是多样的……由此我们看到,我们必须从**完整的意向对象内分离出……本质不同的层次**,它们聚集在**核心“内核”**的周围,聚集在纯“**客观涵义**”的周围——聚集在那……可由同一客观表达式所描述的东西周围,因为它可

① 《观念》,第124节。

② 同上书,第91节。

能是不同种类的类似经验中同一的东西。

在同一部著作其他地方，^①他明确地说：

每一个“这样意向的[Gemeinte]”东西，任何一种活动的各种意向对象涵义上的意向[Meinung]都是可由“意义”表达的……“表达”是一种显著的概念的东西的形式，因而是普遍的东西的形式，这种形式允许自己适合每一种“涵义”(适合意向对象的“内核”)，并把它提升到“逻各斯”的领域。

这里，胡塞尔的“意义”显然是指“语言意义”。这样，一个意向对象就其主要核心来说，是由一种语言所能表达的涵义构成的，而一般来说，它不是表现为心灵活动中所表达的那样。此外，意向对象包含一些不被说成是可由语言表达的外层。在采用第一段引文的那一节，胡塞尔的主要兴趣是在外层的构成部分，这些外层赋予这种活动他称之为“特征”的东西，即使它成为它实际所是的那种活动：一种知觉活动、记忆活动、想像活动，等等。看见某人进来或听到某人进来，这是有相同的特征还是有不同的特征，乃是不清楚的。这些种类或其他许多种类的心灵活动可能有一种共同的意向对象涵义或主要核心。这里的实质是，这些“活动”都是、或者至少可能是分析传统中称之为“命题态度”的东西。我们记得某种东西是这样的，我们以前感知它是这样的，而别人也许仅仅想像它是这样的，或纳闷它是不是这样的，或担心它可能会是这样的。这样，这种特征相应于早期术语中

115

^① 《观念》，第124节。

的“质”，它与内核所处的关系大约有些类似于弗雷格称之为“力量”的东西与弗雷格的涵义所处的关系。但是胡塞尔的概念是更为一般的。这种类似性很弱，因为对弗雷格来说，附加在一个言语表达上的力量是用来传达说话者正以他表达的思想所**做**的事情的——断定它是真的，思考它的真，或诸如此类。但是，几乎不能把是一种视觉感知这种特征描述为主体以说明这种活动的意向对象涵义正在做的事情。特征几乎不能是意向对象外层的惟一一层。但是胡塞尔没有怎么帮助我们理解其他外层是什么。

胡塞尔关于感觉感知的说明与弗雷格的说明一样粗略，因此他们的说明似乎非常相似：他们都把感知活动看作通过词表达的涵义而知晓的。弗雷格的理论受到某种阻碍，因为他承诺，我们只有通过语言才可以接近思想。如果这意味着我们只有理解表达思想的句子，由此才能把握思想，那么我们就得到一个非常没有道理的感觉感知理论。但是，如果我们撇开任何这样的论点，那么对于我们如何把握这些在感知中为我们打开外在世界的思想的解释也就烟消云散。但是，胡塞尔理论的情况不是更好，而是更糟。他的意义概念确实一

116 开始不是与词的涵义相联系的，因此可以被看作可分离的。但是，这只是使人们更加清楚地看出，对它是什么缺乏任何根本性的说明。我们应该期待，感知或记忆的证实、恐惧的实现或希望的满足等，能够像意向对象涵义内所包含的判断或命题的真那样是可以解释的。但是，由于构成意义不像弗雷格的涵义那样本质上旨在真，因此我们不知道它们是如何组合起来构成意向的对象这样的事态。我们不知道**为什么**所有意向对象涵义能够以语言表达；而且，尽管很清楚它们是可以从语言分离的，但是我们不知道如何把握它们，或者因而不知道

一种感官感知活动中抽象的成分确切是什么(史密斯的“连锁问题”)。

为了更清楚地理解胡塞尔所想的東西,让我们考虑这样一个问题:“一种感觉感知活动的意向对象是什么?”,而不特别注意表达性的问题。如果把意向对象等同于感知活动中的感觉印象成分,就会是完全错误的。它们一起被胡塞尔称为“*Hyle*”(元素),而且他对它们的看法与弗雷格的看法是一样的。意向对象是使感知活动成为一种有对象的活动的东西,因此它是某种超出自身指向外界对象的东西。而感觉印象本身并不指向任何外在的东西——我们不过是有它们而已。这里,“本身”意谓“被看作是这样的”,而不意谓“当脱离其伴随物的时候”。我们不能有不被意向对象告知的感觉印象,或者,如果我们能够有这样的感觉印象,那么我们就没有在感知任何东西。而且,在真正感知的正常情况下,感觉印象不能脱离它们与意向对象结合在一起的活动。意向对象一定有如下性质:它是表现对一个对象的感知的东西;它可能是不同的感知活动的一种共同成分,一如一种涵义可以是一些不同言语表达的涵义;而且它可能发生变化,而对象保持不变,一如有一些不同的涵义可能会有相同的所指。因此,意向对象首先就在于我们对我们那些作为外在对象表象的感觉印象的理解。尽管用语言表达可以获得对一个对象的所指,但是语言表达的涵义中一定有某种东西,它与语言表达的运用情况一起构成了一个特定对象作其所指物。因此,尽管感知者的感知活动会有一个真正的外在对象,但是他一定感知某个特定的对象;而且人们很可能会认为,意向对象必然以与语言涵义相同的方式牵涉到某种东西,这是需要有这种东西,才能使感知活动成为一种恰恰是对那个对象的感知。当然,对于是什么东西使一个特定对象成为在某个给定时间被某个特殊主

体感知的对象,一定要有说明。我们一般不应该认为这是有问题的,而应该认为这是可用因果关系来解释的:感知的对象是引起我们感觉印象的东西。但是对于胡塞尔来说,确定感知对象的东西,如同确定任何其他心灵活动的对象的东西一样,是这种活动固有的,也就是说,是使人知晓那种活动的意向对象固有的。同样,根据弗雷格的说明,对正在说到和想到的对象是什么起确定作用的东西,对所表达或接纳的思想来说是内在的:讨论或考虑的对象是涵义的所指物,而这种涵义是与所使用的或思想构成部分的单称词联系在一起的。因此,任何因果联系都是不相关的。

更确切地说,除了那些在相关意义上涉及因果概念的情况(比如当我考虑到某个人,我对他的注意引起我目前的思想活动)外,因果联系在所有情况都是不相关的。人们可能会认为,使人知晓任何感知活动的意向对象总是牵涉到通过因果概念对一个特定对象的指称,即把这个对象作为主体的感觉印象的原因。但是,就我对胡塞尔的理解,对于是什么东西使一个**特定**对象成为一种给定的感知活动所针对的对象,他既没有提出上述看法作为答案,也没有做出其他任何专门的努力来解释。在《逻辑研究》第6卷的研究中,他的一些注意力是放在“那只黑鸟”这样的指示短语在他所谓“感知陈述”、即对眼前观察的报告中的用法上。但是,在他后来的探讨中,当他讨论这样一种活动的意向对象的时候,他的考虑似乎完全集中在感知者对这样一些对象的理解上,它们不仅仅是外在对象,而且是(目前)具有某种一般特征的对象。一种感知活动必然会牵涉到一种意向对象,这相当于要求我们总是感知一个具有这样特征的对象:它具有特定的种类,比如它有一定的三维空间或者它倾向于表现为其他方式。

在一些段落,胡塞尔带着这种看法走得很远。下面是他去世后发表的著作《经验与判断》中的一段话^①:

经验的事实世界被体验为一种典型的世界。事物被体验为树、灌木丛、动物、蛇、鸟;尤其是被体验为松树、欧椴树、丁香树、狗、蝰蛇、燕子、麻雀,等等。这张桌子被描述为熟悉的,然而新的。

我认为,胡塞尔这里的意思是说,这张特定的桌子是新的,因为以前没有看到过它,但它是熟悉的,因为它是一张**桌子**。他继续说:

经验中作为一个新个体所获得的东西首先是借助真正被感知的东西而认识的。它使人想起相似的东西(类似的东西)。但是**根据类型**所领悟的东西也提供一个带有相应类似性规定的可能经验的视野,因而提供一些尚未经验到但可期待的性质**类型**。当我们看见一条狗的时候,我们立即预见它的一些附加的行为方式:它那典型的吃、玩、跑、跳等的方式。我们实际上看不见它的牙齿,但是我们预先知道它的牙齿会如何——不是通过确定它们一颗颗牙齿,而是**根据类型**,因为我们以前就已经从类似动物、从狗那里经验到并且常常经验到,它们有牙齿这样的东西并具有这种典型的类型。

^① 胡塞尔:《经验与判断》,第3部分,第1章,第83节(a),第398—399页;英译本,第331页(Husserl, E., *Erfahrung und Urteil*, Prague, 1938; Hamburg, ed. Landgrabe, L., 1948; English trans. by Churchill, J./Ameriks, K.: *Experience and Judgment*, Evanston, 1973)。

119 这样,在对一条狗的视觉感知中,意向对象使这种感知内在地成为**对一条狗的**感知,这是因为,即使这是幻觉,对这种感知经验的描述也会不得不包括它是对一条狗的经验。因此,在这样一种情况下,在使人知晓视觉印象的意向对象中就体现出我现在看到的是一条狗。于是,人们对这段话首先可能会有这样的反应:胡塞尔在《逻辑研究》第6卷中对感知的说明会更适合于这种情况。我们把这个动物认作一条狗,而且确实把这个对象认作一个动物。在经验中,我们这种认识与我们对它的感知无论在多大程度上可能形成某种统一体,这也是两种可区别的活动:根据这种观点,把看到的東西记为一条狗不过是感知活动的一种概念**伴随物**,即一个由它**引起的**、而不是与它不可分的判断。

让我们暂时把这个问题放在一边。与感知明显不能分离的、甚至概念上也是不能分离的东西是感知者对对象三维空间的理解,当然包括它那目前实际上没有被感觉到的一部分、它的方向和它与感知者的大致距离。我认为,我们应该在这些东西加上他对其刚性和内聚力的印象:它是某种要散去的东西,像一缕烟,或是要流动的东西,像水或糖浆,或是要落下的东西,像一根线,还是某种在没有压力的情况下要保持目前现状的东西;而且,它是不是像一个动物或一台做工的机器那样,自己就要运动或仅仅在外力下才运动。正如胡塞尔所说,这些和还可以进一步增加的特征都一定会与感知活动所产生的期待有关。我们尤其应该注意到,人们认为对象所具有的形状支配着人们的一些期望,它们与在这一点上通常提到的期望不同,即它从其他立场出发会是什么样子。这种形状还支配着有关其行为的期待,例如,如果把它朝这个或那个方向放在一个水平平面上,它是不是会在它上面站住;因为我们对于在感觉感知中展示给我们

的世界的理解,从我们一生中非常早的阶段,就是既由一种根据实体种类的行为而对它们的基本分类引导的,也由一种初步的地球物理学和几何学引导的。在这种情况下,所有这些都可能会至少有道理地被看作属于某种类似于胡塞尔所认为的意向对象,而且很有可能属于核心内核。

120

第十二章

原始思想

121 如今人们会相当普遍地承认,我们把一个对象看作是具有这样或那样的形状或实质,在很大程度上是视觉感知活动的组成部分,而且对于其他感觉也是这样;不清楚的是应该对看作是什么给出的说明。显然这与感知所产生的期待有很大关系:同样显然的是,这并不仅仅是有这样一些或那样一些期待的问题,因为众所周知,一幅画的模样会有意或无意地转变,比如尼克尔立方体和其他许多图形,而这种转变以这种方式几乎不能解释。我们眼下的问题是,涵义这个概念在这里对我们是不是有帮助?如果有,有什么样的帮助?弗雷格和胡塞尔把对它的“解释”(它使我们的感觉获得信息而构成了我们的感觉感知)比作我们以语言表达的思想,他们在这一点上肯定走得太远。在弗雷格看来,涵义不过就在于这样的思想,而且他还相信,我们人类只有通过语言才能通达这些思想。在胡塞尔看来,涵义在某种程度上就在于完全可以用语言表达的意义——这种意义很可能是用完整的句子表达的,尽管他没有说清楚——并且在某种程度上在一种推广意义上是由不是可以这样表达的意义构成的。但是事实上我们这里是在一个低于以语言可表达的思想的层面上运作,就是说,在这个层面上,无语言的动物在运作。弗雷格实际上指出,我们不能认为一条狗有“只有一条狗挡住我的路”这

样的思想,因为它没有“一”这一概念。^①然而他看到,这并不意味着这条狗不能区别受到一条和受到许多条充满敌意的狗的攻击。例如,它可能会采取一种策略:如果周围只有一条有敌意的狗,它就在某一条路上呆在那里不动,但是如果有多条有敌意的狗,它就后退。而我们发现,很难不把它的这种做法描述为“观察周围以确定只有一条狗”。然而,正像弗雷格说明的那样,“关于我们以‘一’这个词表达的那种共性,比如在它遭到一条更大的狗咬和它追逐一只猫这两种情况的共性”,这条狗没有“意识,即使是极其模糊的意识”;这使我们无法认真地认为它有“那里只有一条狗”这一思想。我们可能说,它有无法以语言准确表达的**原始思想**,因为对于这个目的来说,任何使人产生联想的句子在概念上都过于丰富。

描述这样的原始思想,至少像我们所从事的描述,最不困难的情况也许就是纯空间情况。一个汽车司机或独木舟划手可能必须迅速估计迎面而来的汽车或船只的速度和方向,以及它们可能行驶的轨道,考虑采取哪些躲避活动,如此等等。可以很自然地说,他参与到高度集中的思想。但是这样的思想载体肯定不是语言:我认为,应该说这样的思想载体在于视觉感知图景上的视觉想像。这并不是说这些思想实际上不是由语言构造的,而是说它们没有以言词方式表达的思想结构。但是它们不愧有“原始思想”之名,因为虽然在应用中谈论它们的真假会有些冗赘,但是它们与它们可能被曲解却是内在地联系在一起的:这个司机或独木舟划手需要做出的不过是一种非技术意义上的判断。

原始思想与成熟思想相区别。成熟的思想是由把语言看作

^① 《算术基础》,第31节。

其载体的人类所参与的,而原始思想是不能脱离当下活动和情
123 况的。一个人可能会突然想到一个思想,这个思想可能会是解决一个数学问题的关键,或者想到一件事:他把一份重要文件落在家里。在后一种情况下,他可能转身回家去取它。一只动物就不能这样做,或者,为了这件事,一个幼儿就不能这样做。我们的思想不受环境影响而流动:我们可以追循一系列思想,它们与我们周围的情况或我们正着手做的事情毫不相关。一只动物可以通过一个想出解决问题的过程来解决相当复杂的问题,如同克勒^①的黑猩猩所表明的那样,或者如同矮马所表明的那样,面对护沟,它会趴下身来,从上面滚过去。但是动物的思想,或者更准确地说,原始思想,却不能自由流动,而只能表现为眼下活动的组成部分。这种局限性有可能是由于下面的事实,一如我推测的那样,它的载体在于附加在空间感知上的空间印象。司机和独木舟划手同样可以解决相当复杂的问题,而且非常迅速:但是他们的思想却主要是在前语言层次上进行的,而这一层次只允许智力活动成为眼前活动的组成部分。我们在自身很难认识到这种能力的运作,这是因为我们容易不知不觉地从原始思想进入以语言为载体的成熟思想:但是如果我们忽略它,我们就无法对我们领悟世界和我们在其中活动的基本能力做出良好的说明。艾耶尔曾经建议,正是通过获得语言,幼儿学会了把世界看作是一个他居于其间的三维空间世界。这里恰恰涉及那个错误。

因此我们应该回答弗雷格的论题说:我们能够没有矛盾地

^① 克勒(Wolfgang Köhler, 1887—1967),德国心理学家,格式塔心理学的创始人之一。曾任德国类人猿研究所所长,进行了黑猩猩解决问题能力的实验,发现黑猩猩具有设计和应用简单工具和建立简单结构的能力。——编辑注

感受一些人,他们和我们思考同样的思想,不用语言包装它们,允许可能会有非常类似于思维活动的非语言活动,但是否认它一定会产生可以用语言准确表达的思想。思想,或某种与思想相似的东西,不一定有语言载体,但是如果什么载体也没有,它们就不能出现。如果我们允许它们能够这样出现,则难以看出我们如何能够解释一个思想有一个载体是什么意思,或者如何能够**总是**说我们以语言思考。

124

原始思想的亚语言层次本质上是空间的,因此必须被看作是运作于我们的领悟之中,即我们把我们的感知东西领悟为具有三维空间形状并占有三维位置。但是它本质上也是动态的:它牵涉到对运动的可能性和可几性的领悟,以及对影响效果的领悟。为此,它不仅容纳对位置、形状和运动的感知,而且也容纳对物质事物总体性质的辨认。它甚至是我们视觉感知的直接特征:我们根据构成对象的物质的一般类型而把对象看作不同的,它们是僵硬的还是柔韧的或有弹性的,是易碎的还是塑料的或有粘合力的,比如一块糖、一堆白砂糖一样的谷物,是固体的还是液体的或气体的,是湿的还是干的,是平滑的还是粗糙的,是油污的还是干净的,如此等等。我们使用视觉线索投射出这些性质,即使独立的视觉没有揭示它们,这里的原因恰恰在于它们带有动态的可能性:因此必须承认它们是原始思想的成分,而根据眼下的建议,必须认为这种原始思想满足意向对象的作用——胡塞尔相信,这种意向对象使我们的感觉印象获得信息,因而构成我们的感知。

可以认为原始思想的范围有诸如狗的概念这样的概念,比如像在 118 页(边码)引用的那段话中胡塞尔认为一个感知的意向对象所具有的那些专门的概念吗?或者,有理由认为胡塞尔在这里混淆了感知本身与由它产生的成熟思想吗?判定这个问

题的困难在于我们一般所感知的对象类型具有极大的相似性。人们看到一个路灯、一只兔子、一辆汽车、一棵树、门上的一个圆把手、一个漂亮姑娘、一把勺子或一片云彩,不可能不立即认识到它是什么。然而,应该说明的是,把胡塞尔关于我们对一条狗

125 的感知所说的话用来说一只猫对它的感知,可能显得很有理由。因为对这条狗的可能行为,对它嘴中的那种牙齿,这只猫肯定表现出有明确的期待,如同人类的表现一样。问题并不完全在于我们是不是可以认为猫对于像“狗”和“鸟”这样的概念有原始的说法。问题并不仅仅在于猫不承认凡不是狗的后代就不是狗这样一条根本原则,或它可能无法将一只企鹅、一只鸵鸟或甚至一只鹰划分为一只鸟,而在于它根本就没有任何恰当称谓的概念。猫没有任何概念,因为它不能表现出一个语言使用者可以表现出的概念上的运作:它不能有所有狗都是有毛的这一思想,或不能怀疑这一概括是不是有任何例外,或不能反思有的狗毛长,有的狗毛短。但是,正像思想涉及概念一样,原始思想涉及原始概念。因此我们的问题是,一个原始思想是不是能够使人认识到某种像一条狗这样的东西是一种成分,完全就像它可以使人认识到某种东西是僵硬的或柔韧的一样。在我看来这肯定可以:胡塞尔正确地认为可以把它看作包含着认识到带有独特行为的对象**类型**,它们是我们的经验所熟悉的并且引起我们特殊的行为反应。

在这一观点上诉诸胡塞尔的权威当然是有倾向性的,因为他并不是在区别思想与原始思想,而是把意向对象的核心内核看作是可由语言不走样表达的,同时使人们可以推测外层是不能这样表达的。然而,这是他的说明中的根本弱点,同样也是弗雷格的说明中的根本弱点。他们对感觉感知的处理接近了这个问题的实质所在。他们显然正确地认为,感知并非仅是感觉的

问题,而是进一步还有一种至少类似于思想的成分。但是他们的说明本身都是不可接受的。弗雷格把这种进一步的成分简单地等同于思想,而胡塞尔想推广涵义概念,由此解释这种成分。但是,弗雷格未能表明思想如何能够与感觉融合起来,而胡塞尔未能说明涵义概念如何能够被推广。

126

这两种说明本身不能被接受,除了这种内在弱点外,还有更明确的原因,这就是不可能使它们适合于解释动物或尚未掌握语言的幼儿的感知过程。我们不能说,动物被锁在它们内在的感觉世界里,不能获得对物理现实的意识;而我们已经看到,不能认为它们有语言可表达的那种思想。这样假定是错误的,因为借助语言,我们能够进入比动物能有的思想过程丰富得多和更精确的思想过程,我们确实也^①进入与动物的思想过程非常相似的思想过程。一只猫能够恰恰像一个人那样感知一条狗。人们没有充分的理由假定,应该就猫和人对这样一个对象的感知给出完全不同的说明。为了获得对感知的恰当说明,成熟意义的思想就必须与原始思想区别开来,这种原始思想是无语言的动物所能够有的,而且我们也必须被看作是常常有意或无意地参与它们。必须看到,困难的任务在于清楚地说明这样的原始思想究竟是什么。

^① 原文为“do not also”,疑有误,这里按省略了“not”译,读者也可以尝试加上“不”来理解。——译者

第十三章

思想和语言

127

(i) 思想哲学

以上许多讨论似乎远离我们原本对分析哲学起源的研究。如果我们把语言转向等同于严格意义的分析哲学的起点,那么可以毫无疑问地说,无论弗雷格、摩尔和罗素在多大程度上奠定了基础,关键的一步却是维特根斯坦 1922 年在《逻辑哲学论》中所采取的。然而,我们一直关注于这个基础的准备工作。在可以把语言哲学不是看作语言转向的一个专门化的小分支,而是看作生长出所有其他分支的主干以前,首先必须做的是应该给予思想哲学以根本地位。直到思想哲学与哲学心理学区分清楚以后,才能够发生语言转向。而语言哲学反过来又依赖于非常困惑布伦坦诺的那一步,即从心灵驱逐思想并因而拒绝心理主义。这一步是由弗雷格和撰写《逻辑研究》的胡塞尔采取的,后者深受波尔察诺的影响,如果不是像许多人论证的那样深受弗雷格本人的影响。弗雷格是历史上第一位对思想实质及其内在结构获得某种有道理的说明的哲学家。他的说明依赖于他相信

128 思想和语言之间的对应。他对思想感兴趣,而不是为了语言自身的缘故而对语言感兴趣:他考虑那些与思想表达不相关的语

言特征,只是为了排除它们。然而,他分析思想的策略是分析其语言或符号表达的形式。尽管他不断重审,对于思想和思想构成部分来说,我们把它们分别作为句子涵义及其部分来把握并不是至关重要的,但是我们却看不出,他对语言表达式涵义の説明能够转变为对独立于以语言表达而考虑的思想の説明。当哲学家们有意识地接受弗雷格追求的策略时,由此就明确发生了语言转向。

语言转向一旦发生,“分析思想的唯一途径是通过语言分析”这一分析哲学的根本信条自然显得咄咄逼人。接受这一信条导致把思想哲学与语言哲学等同起来,或者用一种更庄重的说法,把思想哲学与意义理论等同起来;到了这个阶段,分析哲学成熟了。戴维森提供了一个极其清楚的例子,从他可以看出,尽管分析哲学家忠实于这个信条,但是意义理论确实是整个哲学的基础:他那涉及极其广泛论题的论著都是首先阐释他关于一种意义理论的形式的一般看法,然后再从它们得出眼前问题的结论。与此形成对照的是,维特根斯坦在其后期著作中回避任何一般的意义理论,他相信,任何系统说明语言的企图都一定要迫使不同现象进入一种单一形式的描述,这种描述必然会曲解许多现象,因此他相信只有零碎的处理才是可能的。但是他也相信,所有哲学的目的都在于使我们能够对我们语言的运作方式,因而对我们思想的结构获得一种支配观点,从而最终能够正确地看待世界。

“思想哲学”这个短语是一个不熟悉的短语,尽管由于埃文斯及其追随者(如皮科克)这些具有分析传统但拒绝其根本信条的哲学家的工作而正在变得越来越普通。从目前的观点看,他们并没有倒退很远,因为尽管他们不再给语言以同样根本的地位,但是他们仍然把思想哲学看作是哲学的基础,因而这个主题

的一般结构,无论是对于他们,还是对于那些仍然坚持这一根本信条的人来说,本质上没有什么变化。

思想哲学是弗雷格除数学哲学以外主要注意的那一部分哲学。他本人称它为“逻辑”。但是逻辑这个术语,即使加上前缀“哲学(的)”,也最好保留给必须与演绎推理有关的东西。思想哲学考虑有一个思想是什么意思这样的问题,并且考虑思想的结构及其成分:一个思想是关于这样那样一个对象的,这是什么意思?把握一个概念是什么意思?一个概念如何能够成为一个思想的成分?确实,哲学家们,而且是那些不同学派的哲学家们,长期以来表现出对这样的问题的考虑:但是直到与一般的心灵哲学区分开来以后,思想哲学才能够作为这个主题一个独特的部分出现。正如已经说过的那样,只有在采取了从心灵驱逐思想这一步以后,这才会发生。而这一步不仅被分析哲学的祖父弗雷格所采取,而且同样被现象学的创始人胡塞尔所采取,因而是在能够对“什么是思想?”这个问题做出有道理的回答之前必须被采取的两步之一。另一步本书几乎没有触及。用语言学的话来表达,那一步在于承认在对意义的说明中句子的优先性:确定一个词对含有它的句子的意义所做的贡献,需要有对这个词的意义的解释,而且除此别无其他要求。

130 以思想而不是以语言来表达,这一原则是说:完整的思想优先于其构成涵义,也就是说,这是前面所谓依赖性论题的一种弱化说法,即这样一种涵义只有作为不同的完整的思想一个潜在的共同部分才能被把握。(依赖性论题本身要求它是某个特定的完整思想的一个**现实**部分。)正如弗雷格感到的那样,一个完整的思想应该被描述为可以被限定为真或假的东西:因此,如果想对“什么是思想?”这一问题做出任何有道理的回答,那么从一开始就应该把涵义和真值联系起来。

正是弗雷格第一次明确地把“什么是有一个思想？”这个问题作为一个要求做出非心理学回答的问题提出来，而且是他第一次企图对它提供一个具有实质性的答案。在他去世以后发表的论文中，有一个由 17 条带标号的简要评论组成的、令人感到奇异的残篇，它可以使人们出乎意料地看到他的思想发展。^①这些评论被证明是对洛采 1874 年发表的《逻辑》一书导论的一系列评述。我们倾向于认为弗雷格是一位数理逻辑学家，而且是第一位数理逻辑学家，他在进行他那基于纯逻辑而建立数论和数学分析的事业并为这一事业提供正当性论证的过程中，逐渐投入到哲学中来。但是我相信，弗雷格对洛采的《逻辑》的这些评论是在 1879 年他完成《概念文字》以前写的，因此展现了他的笔下流传给我们的最早的一件哲学作品。如果我是对的，它们表明，早在他企图为算术建立逻辑基础以前，他就对一般哲学问题感兴趣；而且他对洛采的评论集中考虑的问题就是“什么是思想？”。这里我们已经发现了对可以通过心理学研究建立逻辑规律的否认，在思想和表象组合之间做出的一种明确区别，可以是真的或是假的被挑选出来作为思想的区别标记，我们甚至发现了真是不可定义的这一论题。在弗雷格（同那些与数学更为相关的成见相对立的）严格的哲学成见中，对于描述思想和描述使思想与专门所谓意识内容相区别的东西的要求，既是最早的，也是最持久的。

131

^① 弗雷格：“逻辑的 17 条核心定理”，载《弗雷格遗著选》，第 174—175 页。参见达米特：“弗雷格的逻辑核心定理”，载《探究》，第 24 卷，第 439—448 页；重印于达米特：《弗雷格和其他哲学家》（Dummett, M.: ‘Frege’s “Kernsätze zur Logik”’, *Inquiry*, Vol. 24, 1981; reprinted in Dummett, M.: *Frege and Other Philosophers*, Oxford, 1991)。

(ii) 语言的密码看法

波尔察诺所发起的从心灵驱逐思想导致常常被称为“柏拉图主义”的东西，一如以弗雷格的“第三领域”神话为例所表明的那样。这是因为，如果思想不是心灵的内容，它们就一定处于与物理世界和个人经验的内在世界相区别的一部分现实空间中。这个神话被弗雷格和胡塞尔用作抵御他们所反对的心理主义的堡垒。现在，如果我们的思想能力等同于我们使用语言的能力，或者如果我们的思想能力至少以我们使用语言的能力来解释，就不需要有这样一个堡垒：因为语言是一种社会现象，绝不是个人私有的，而且它的用法是公共可观察的。正是由于这个原因，可以把语言转向看作一种策略，由此继续把思想当作客观的和完全与内在心灵事件根本不同的，而不用诉诸这个柏拉图主义的神话。因此存在着一种危险，即以埃文斯和其他人的方式改变语言对思想的优先性。这是一种退回到心理主义的危险。而对于弗雷格来说，心理主义的主要罪恶在于，它使思想成为主观的，因而成为不可传达的。然而我们已经看到，即使有不可传达的思想，正像弗雷格本人不情愿地被迫承认有这样的思想那样，这样的思想也仍然不会是意识内容；由此得出，从心灵驱逐思想并不仅仅依赖于从客观性出发的论证。

132 现在，坚持认为思想不是意识的东西，可能听上去不合情理，因为思想和思想片断毕竟正是试图描绘意识流的小说家们表现为构成意识流的东西。思想经常被说成是“出现”在人们面前：这就是为什么我们一定会承认一种把握思想的发生性观念。然而，当我们考虑语言的密码看法时，可以清楚地看到否认

思想是心灵内容的力量。下面一段话选自索绪尔,^①其中,语言的密码看法得到非常准确地表达:

假定有 A 和 B 两个人相互交谈。这个循环从其中一个人,比如 A 的头脑中开始。我们可能会称之为概念的意识对象处于他的头脑中,与语言符号的表象、或用来表达它们的听觉图像联系在一起。我们可能会假定,一个给定的概念在头脑中释放出一个相应的听觉图像;这完全是一种**心理**现象,反过来后面又跟着一个**生理**过程:大脑把与这个图像相应的一个刺激传到产生声音的器官;于是声波从 A 的嘴传播到 B 的耳朵:一个纯粹的**物理**过程。然后,这个循环以相反的次序在 B 中继续进行:从耳朵到大脑,形成一种听觉图像的生理传达过程;在大脑中,这一图像与相应的概念形成心理联系。

这种对交际过程的说明显然是站不住脚的。它模仿英国经验主义者提出的联想说明。但是英国经验主义者把概念等同于他们典型地理解为心灵图像的观念。在这样一种心灵图像和听觉图像或印象之间有一种建立起来的联系,这种看法本身并不荒谬:在对它们的说明中,错误的是把概念——词的意义——表现为首要的心灵图像。但是,所谓一个人把一个词理解为表达了某一特定概念,不能被解释为这个词在这个人的心灵唤起一个概念,而他终于把这个词与这个概念联系起来。因为不存在一个概念进入任何人的心灵这样一个过程:一个声调、一个

^① 索绪尔:《普通语言学教程》,第 17—18 页(Saussure, F. de: *Cours de Linguistique générale*, ed. Mauro, T. de, Paris, 1985)。

- 133 名字、一个记忆的情景或一种气味能够进入心灵,但是概念却不是那种可以这样说明白的东西。即便概念是只有某一个人才能把握的东西,因而不能传达给另一个人,它仍然不会是那种能够被说成是进入心灵的东西。确实,正像我们看到的那样,我们必须承认一种发生性涵义,即把一个词看作具有一种特定意义,因为一个有歧义的词可能被同一个人在一种场合看作有其两种意义中的一种意义,而在另一种场合看作有其另一种意义:因此我们需要说明,什么是认为一个词在一种场合有一种特殊的意义?然而,这种说明并不会由索绪尔建议的简单方式所提供。如果有一个概念就如同有一种阵痛,因为这个概念在一些特定场合进入心灵,那么我们就仍然需要解释,什么是**应用**那个概念?一个人不能应用这个概念,一般就会被简单地判断为缺乏它,就好比一个人不能说明某物是不是一棵树,或丝毫说不出树是什么,或树是干什么的,就会被判断为不知道“树”这个词的意义。对于他来说,如下说法是没有用的:每当他听到这个词,一棵树的概念就进入他的心灵,尽管这恰巧是一个他不能应用的概念。相反,他应用这个概念的能力**构成**了他有那个概念:当他应用它的时候,是不是有任何东西以声调可能会进入他心灵的方式进入他的心灵,不会造成任何区别;而且由于这个原因,无论什么进入了他的心灵,都不会**是**概念。

在弗雷格看来,称为“涵义”的东西既是词义的显著成分,也是思想的构成部分。至少一般词项的涵义与索绪尔所说的概念明显地密切联系在一起:一个词可能表达一个特定的概念,而一个人把它理解为表达了那个概念,就把握了它的涵义。正是因为不能把概念说成如同心灵印象那样进入思想的,所以不能

- 134 把概念描述为意识的内容;而且正是这一点为相信分析哲学的根本信条——不仅能够而且必须通过分析其语言来分析思

想——提供了最强有力的理由。因为，如果我们不能将把握一个词的意义描述为合适的概念与这个词的联系，那么即使可以假定这个主体在学会这个词之前拥有这个概念，我们也不能用这个假设来解释他对这个词的理解究竟是什么意思。确实有可能，显现他对这个概念前语言把握的能力一定也被任何可说是理解这个词的人所具备，因而运用这些能力构成了这个词任何用法的一部分，而这些用法足以说明完全理解了这个词。但是在这种情况下，不用诉诸任何他对这个概念的优先理解，就能说明对这种用法的描述；而且这种描述本身将从究竟什么是把握这个概念体现出来。这样看来，对语言意义的说明就不能依赖于对说话者在获得语言之前可能一直能够具有的思想的任何看法，也不能依赖于对说话者在获得语言之前可能已经把握的概念的任何看法；对语言意义的解释将不能利用如下假设：当说话者开始学习语言时，他已经有了那种他学习用语言表达的思想。相反，在解释语言意义的时候，我们要以此说明什么是有这样的思想。然而，既然有许多思想显然是造物没有操纵语言或符号标记的手段就不可接近的，而且既然所有思想以语言的方式比以其他任何表达手段都表达得更加清楚，一种关于语言的意义理论就为我们获得一种适合于一般人类思想范围的思想说明提供了惟一手段。

正是由于在这种意义上不能把概念说成像表象那样进入心灵，因此不能把概念描述为意识的内容。于是，除非作为一个复合体，否则思想就不能被把握：有一个思想就是激活一种能力的方式，这种能力拥有对这个思想所涉及的任何概念的把握。思想必须服从埃文斯称之为“一般性限定”的东西，例如，谁不满足以下条件，谁就无法有“这朵玫瑰散发出芳香”这个思想：（大致）知道什么是玫瑰，或有其他一些关于这朵玫瑰的思想，或知

道什么是其他东西散发出芳香或其他东西不散发出芳香。^①不仅如此,谁若是不理解思想的复合体,在这个例子中,即谁若是没有想到自己在考虑这朵玫瑰,而且是在思考它的某种情况,这种情况对其他一些东西可以是真的,而对另一些东西可以是假的,谁就不能有这样一个思想。

(iii) 思想是意识的内容吗?

那么,我们如何能够从“概念不是意识的内容”这一前提达到“思想也不是意识的内容”这个结论呢?既然一个思想是一个复合体,这个复合体的构成部分不是心灵内容,因而这个复合体本身就不能是一种心灵内容,我们能够这样论证吗?这似乎不是直接得出来的,因为通过依赖性论题有可能会说明概念不可能进入心灵:一个概念不可能依靠自身而存在,因而也不能依靠自身进入心灵,而只能**作为一个**也许能够进入心灵的思想的构成部分而存在。因此,尽管必须拒绝索绪尔提出的语言密码看法,弗雷格对**思想**是心灵内容的否定似乎仍然需要理由。

在提出这些问题的过程中,我们逐渐过渡到把词所表达概念等同于它的涵义,而这并不完全对。更确切地说,把握一个词的涵义就是表明拥有这个概念。更具有破坏性的是,我们又回到这样一种看法:一种感觉(涵义)^②如果仅仅与其他一些感觉(涵义)结合而形成一个完整的思想,则是先于心灵的。只要我

136 们固守弗雷格的神话,这几乎是不可避免的;但是抛弃了这个神

① 参见埃文斯:《所指的多样性》,第100—105页。

② 英文“sense”一词在英国经验主义或传统哲学文献中的意思是“感觉”,而在弗雷格的英译著作以及分析哲学中的意思是“涵义”,从字面上当然可以看出哲学讨论的延续。这里的差异可以根据上下文来理解。——译者

话,我们也一定随之抛弃思想先于心灵作为审视对象的想法。因为事实是这幅神秘的图画不是协调一致的。这个小讲台不是我心灵的内容,而是它外在的物理现实的构成物,而且由于它以可见的方式展现给我,所以我意识到它,因为视觉印象构成了我的意识方式,这样说是完全一致的。但是,正如我们看到的那样,根据弗雷格的理论,我现在准备考虑的思想不是我心灵的内容,而是我心灵之外的直接现实的构成物;不仅如此,我对这个思想的领悟不是以我心灵中的任何东西为中介的:更确切地说,它**直接**展现给我的心灵,然而它不是我的心灵的内容。这种看法不是一致的。

既然拥有一个概念是一种能力,从它本性上就不能形成任何东西,而只能形成有一个思想的必要背景。前面说过,把握一个词的涵义是拥有一个相应概念的特定表现,但是这依然是不完全准确的。根据“把握涵义”的倾向性解释,它本身是一种能力,比如认识到含有这个词的陈述的真假;而且即使是根据发生性解释,它更像是以某一种方式而不是以另一种方式看待这样一个特定陈述或对它做出反应的趋向。这样,把握一个表达了一个给定概念的词的涵义就被更恰当地描述为一系列能力,它们构成了一个种,而拥有概念是这个种的上属。这形成了把握一个句子所表达的思想的本质背景,无论这个句子是听到的还是说出的,这是因为,对于一个懂语言的人来说,仅仅说出这个句子就可以表达这个思想,而且仅仅听见这个句子就可以理解这个思想,他本身不用有其他任何随后出现或同时产生的心灵活动。

正因为拥有一个概念构成了发生性把握一个思想——我们所说的**有一个思想**——的背景,我们想到的一些思想才常常不是完整的句子表达的。一个人到他的口袋里掏眼镜,结果没有

137 找到,然后看他的外套:脸上出现一种惊异的表情。我们可以为这加上一段解说词:“眼镜在哪呢?噢,今天早上我换了一件外衣。我一定又忘记把它从另一件衣服的口袋里拿出来了。”但是,伴随他思想活动的言语可能会少而又少,或者甚至不存在。即使他说出“我把眼镜放在另一件外衣口袋里了”这个句子,也是仅仅由于这种背景,即他懂语言,它才会表达出他的思想。因此,一点也不神秘的是,在我想像的这种情况,是他的活动、感觉和感知的背景使我们可以正确地认为他有这些思想,因为他对眼镜下落的关注和他以前也有过类似经历,这些情况足以使他换了一件外衣的回忆在拥有相关概念的人那里成为这个思想的载体。这里我们说的只是一种极端情况,即一个人只借助一两句话向自己(比如在一个发言提纲中)或向另一个很了解他或与他讨论过有关问题的人表达一个复杂的思想。所有这些都有助于澄清我们一直借以运作的心灵内容这一概念:它是某种独立于所有背景情况而出现的東西。在我们的例子中,当这个人想到他把眼镜留在另一件外衣口袋里这一思想的时候,他的表情从迷惑变为气恼。但是,这一思想也不是那种可以成为现在所说明的意义上的心灵内容的东西。

(iv) 先于语言的思想

纯粹是言语表达的或甚至完全是非言语表达的思维活动的情况使我们更加注意如下情况:什么东西在任何情况下都是更自然的?即我们更加注意一种相反的策略,它以被看作是独立于语言而把握的思想来解释语言,而不是以语言来解释思想。因为如果拥有相关概念就足以作为有一个给定思想的背景,而且如果可以用非语言行为表现出拥有这些概念,那么终究可以

138

不用诉诸思想的语言表达就能解释什么是有这个思想。这样一种哲学解释的策略长期以来是由罗德里克·奇硕姆所提倡的。它当然需要避免回复到索绪尔的话所描述的那种不合理的语言密码看法。然而,否定弗雷格把词的涵义等同于相应的思想构成物,就能做到这一点。根据这样一种观点,理解一个句子,或者表达得更好一些,理解它的一个特定的言语表达,可能包含着听者认识到他需要有某个特定的思想(当然不是接受它为真的);这样,一个在句子中出现的词的意义就是一个限定他需要有的思想的信号的意义,而不是这个思想的相应构成的一种表象的意义。

前面曾经说过,这种途径有陷入弗雷格和胡塞尔都渴望避免的心理主义的危险。这里我不想详细讨论一个复杂的问题,即,思想和语言之间涉及哲学解释的优先性。我关于区别思想本身和原始思想的论证针对的是一个缺乏语言的造物无法得到许多以语言可表达的概念。在这种情况下,可以认为一个无语言的东西有哪些恰当称谓的思想将依赖于对假定他能够拥有的概念进行审慎的研究。显然,作为一个经验事实,一条狗能够记忆它在哪里藏了一根骨头,一只松鼠能够记忆它在哪里储藏了食物,而谁也不会突然认识到它一定把什么东西丢在什么地方了。这里的根本原因显然在于,这样的动物与我们不同,它们没有对过去特殊事件的记忆;而反过来这又是从它们没有确定过去事件所需要的概念得出来的。只有那些有一种包含(绝对的或相对于眼下的)时间表达设计的语言的人才会有这样的概念,这至少是有道理的。如果是这样,“我把我的眼镜放在另一件外衣口袋里了”这样一个思想尽管可以完全以非语言的方式出现,但是除了语言使用者外,它是任何人也不可能得到的。

这样,波尔察诺和胡塞尔所分享的弗雷格学说的真正理

由——思想及其构成涵义不是心理内容——就在于它们与心理图像和感觉印象的范畴区别,而不在于弗雷格所定位的思想的客观性和心灵的主观性。为了捍卫这个学说而构造出来的“第三领域”的神话,实际上却毁了它:我们对思想的领悟必然是没有中介的,而我们有一种非中介意识的东西只能是心灵内容。于是像埃文斯那样以思想解释语言的理论,相对来说没有什么忽视思想和弗雷格意义上的表象之间的范畴区别的危险,除非它表述得非常粗糙;但是它有某种忽略弗雷格所坚持的思想和可传达性的危险。这一点需要一些解释。

(v) 思想的可传达性

弗雷格关于他称之为“表象”(Vorstellungen)的东西的主观性不断得出弱于他的论证所保证的结论。他从它们推出,我们无法知道你的感觉印象与我的感觉印象是不是一样,而他本应该推出这个问题是无意义的。他阐明,我们从不能把我们表象和感觉活动完整地传达给别人,而他的论证隐含着我们不能传达它们。这说明关于这些论证的正确性有一定的困惑。问题实际上在于,他之所以夸大了他相信“表象”根本是主观的,是因为他未能把他自己的学说用于表象的情况;更确切地说,是因为他未能得出他的思想哲学和语言哲学的认识论结果。他曾附带说到,认识产生判断。^① 按照他的描述,一个判断是“从一个思想进到一个真值”。^② 因此,判断与思想一样受到制约,因而认识也与思想一样受到制约:如果思想是内在可传达的,判断

① 弗雷格:“逻辑”(1897),载《弗雷格遗著选》,第144页。

② 弗雷格:“论涵义和所指”,第35页。

就一定是内在可传达的,因此我们能够有的任何认识也一定是可传达的。弗雷格在“思想”一文中退回到不可传达的思想这一观念,乃是错误的。^① 确实,如果我对你说“我受伤了”,那么在某种意义上你就不能**思考**我所表达的这个思想。如果你认为“我也受伤了”,那么根据弗雷格对“思想”一词的用法,你就不是在思考我所表达的思想,因为你在考虑一个不同的人,因此你的思想是这样一个思想:当我的思想是真的时,它可能会是假的。另一方面,如果你认为“达米特受伤了”,你同样不是在思考我所表达的思想,因为你并不是像我那样选出我做你思想的主词,因此,同样你的思想可能会是假的,而我的思想是真的,就是说,如果你认错了。因此,在这种意义上,弗雷格的说法是对的,即对我来说,第一人称代词“我”表达了一种我对自己被给定的方式,而对其他任何人我都不能以这种方式被给定。但是由此得不出有某种我必然传达不出来的东西。尽管你不能**思考**我的思想,你却明确知道我所表达的是什么思想。这是因为尽管你不能以我以第一人称说到我自己时想到我自己的方式想到我,你却知道我是以什么方式想到我自己,即这恰恰是你在以第一人称说到你自己时想到你自己的方式。

如果适合于认识的东西也适合于每一类意识,我们就达到以下两个结论:一个人只能思考、因而只能意识到任何以某种方式给定的对象;而且,尽管一个人可以以任何一种方式思考一个对象,但是把一个人思考这个对象的方式传达给另一个人,一定是可能的。这两条原则正如弗雷格通常应用的那样适用于物

141

^① 弗雷格:“思想”,第66页:“现在如果劳本大夫认为他自己受伤了,他就很可能以他自己具有的这种原初的方式做基础,而且只有劳本大夫本人才能把握这种如此确定的思想。但是现在他想要告诉别人。他不能把一个只有他自己能够把握的思想告诉别人。”

理世界的对象,它们同样适用于弗雷格描述为客观的、尽管不是现实的抽象对象。但是,由于它们是相当一般的,它们就一定也适用于意识内容:我们对内在对象意识必然是以思想为中介的,一如在感觉感知中我们意识到外在对象。由此得出,“表象”必然也是可传达的:尽管我们固执地倾向于相信相反的情况,但是,即便实际上有许多东西我们不传达,也不可能有什么无法传达给别人的感觉特征。断定有某种我们不能说的东西是没有意义的。这是因为,如果我们不能说它,我们说它的企图就必然失败。有可能存在着有感觉而意识不到的情况:也许这是各种低级生物体的条件,而且这很可能是那些吓人的麻醉剂的效果,使用以后,病人表现出所有通常的痛苦反应,但是随后却说什么也没有感觉到。但是,对于我们正常状态的人来说,有一种感觉就是意识到它,也就是说,有关于它的思想;因此我们不能认为任何造物也有我们具有的感觉,我们也不能认为任何造物至少有原始思想。

与弗雷格的意见相反,认识到“表象”是可传达的绝不会消除作为心灵内容的表象与作为不是心灵内容的思想之间的区别:因为表象的可传达性依赖于思想的可传达性。更严格地说,我们说表象是可传达的,这不过是**意谓**有关它们的思想是可传达的;说可以以能够传达思想的方式传达心灵内容,乃是没有意义的。否认(弗雷格所相信的)意识内容是不可传达的,也不会削弱弗雷格和胡塞尔抨击心理主义的力量;因为他们所反对的心理主义与他们有一点是一致的,即都把心理运作和心理运作所依据的心理内容看作本质上是私人的。这种心理主义被迫求助一个**假定**,即在任何一个主体的意识中发生的私有事件与在另一个主体的意识中发生的私有事件本质上是类似的。它必须把这表达为一个假定(或者至少表达为一个可能的但不可验

证的假设),恰恰是因为它认为,如同弗雷格认为的那样,没有办法比较这两个系列的心灵事件。在这种情况下,很有可能对心灵的东西就没有有什么有效的看法能够使弗雷格和胡塞尔(非常类似的)反对心理主义的论证——即那些针对涵义的客观性的论证——可以证明,涵义不是依赖于心理过程的。涵义确实不依赖于心理过程;但是有可能弗雷格和胡塞尔使用的**论证**依赖于一种有关心灵的东西的错误看法,而它们与提倡心理主义的人分享了这种看法。然而,这并没有使这些论证无效,因为它们始终是反对任何如下看法的堡垒,这种看法会使我们附加在表达式上的涵义或我们应用的概念依赖于不可传达的内在过程或状态。

这样的看法一直是有诱惑力的。最著名的是有关私人表面定义的看法,人们假定每一个个人根据这种定义建立起他附加在一种可观察性质(比如颜色)的表达式上的涵义。另一个著名看法是如下观点:每一个个人把意义指派给算术表达式都是通过参照自己对自然数系统的结构的把握,即一种不能完全表达的把握,如同人们认为哥德尔的算术的不完全性定理所证明的那样。任何这样的看法都使交际依赖于信念:既然你是否根据我想传达的意义来理解我的话依赖于你心灵内的过程,而这种过程你无法传达,因而我也不知道,既然我想传达的意义同样也依赖于我心灵内的类似过程,那么,我们相信我们是相互理解的就依赖于一种绝不能被证实的信念,即我们的心灵过程都是相似的。由于它依赖于信念,因而它是一种不可接受的主体间性的看法,这种看法可能会说明,为什么弗雷格拒绝承认任何完全缺乏客观性的主体间性的范畴;因为一种要求相信主观内在心灵运作之间类似性的看法与思想的可传达性是矛盾的。我们说一种共同的语言,而且我们学会了这种语言,这是所有人都看到

的,即其他说话者也说这种语言,而且他们与我们有相互作用,包括他们改正我们的错误。因此,凡是确定这种语言的词的意义的东西都必须同样是可以看到的:它们的意义不能依赖于我们心灵内所出现、而其他说话者不能达到的东西,而且,即使谈论这样不可达到的内在过程是有意义的,它们的意义也不能依赖于这种东西。

于是埃文斯的纲领包含着一种危险,可能会滑入一种与思想的可传达性相矛盾的不合理的看法。因为当人们以说者所表达的那种思想、并以听者若想理解说者所说的话而要求的那种思想来解释词的意义的时候,就不可避免地要关注有关个体心灵内发生了些什么。在共同语言中,一个表达式的意义是客观的,因为这种意义是在一个有能力的说话者不得不使用这个表达式时体现出来的;但是如果它的意义是由说者和听者为了正确使用它或理解它而需要有的思想描述的,那么与公共可观察的用法的联系就中断了,除非为某一个人有那种需要有的思想提供一些公共标准。

(vi) 语言的社会特征: 信念的个体特征

这并不是要论证,对语言的说明能够忽视所有对个体说话者专门的东西,以有利于属于作为一种社会机制的语言的东西。相反,对于语言实践的任何实在的描述来说,个体实在和社会实在之间一种微妙的平衡都是至关重要的。这里相关的并非仅仅是我们需要能够解释一个个体说话者理解他的语言,即解释一种理解在所有情况下都是部分的、并且在有些方面是有缺陷的理解。这里相关的是从一个说话者说的话所意味的东西到他所

相信、希望或感觉的东西,而且这一步是从社会事实到关于个体的事实。一个说话者的言语表达所意味的东西主要取决于公共语言的正确使用,并且只是在最低程度上取决于他的意向。但是他以此所表达的信念的准确内容却取决于他个人对这些词的把握。这适用于两种明显的方式和一种不太明显的方式。最明显的方式是,一个人对公共语言的一个词的意义曲解将导致他说错他所持的信念;为了知道他相信什么,我们必须知道他如何理解这个词,而不是知道它的真正意义是什么。其次,我们使用语言有一种普遍特征,这就是我们使用一些词时利用了已经接受的意义的存在,而我们对这些意义只有不完善的理解。如果一个汽车修理厂的技术员对我说我车上的垫圈正在渗漏,我可能会告诉别人说我的车正在汽车修理厂修垫圈。我有相当充分的理由相信这个陈述是真的,并可能通过做出这个陈述传达出可靠的信息,即使我并不清楚垫圈是什么,而只知道它是汽车的一个部件并会渗漏。通过我的言语表达,我无疑**说了**这个垫圈正在修理:但是不能说**我相信**这个垫圈在修理,而只能说我相信某种叫“垫圈”的东西在修理。

于是在这两种情况中,我们所说的这个词在公共语言中就有一种意义,这种意义是其他人所知道的,而不是我们所说的这个个体所知道的。但是在一些情况下,谁也不能说完全知道是什么构成了语言中词的用法。地名就是一个绝好的例子。某人从未听说过博洛尼亚,或者只知道它是欧洲某个地方的一个城市,或者知道它是意大利的一个地方,但是不知道它是一座城市,还是一个湖或一座山,就不能说他知道或相信有关博洛尼亚的任何事情。如果他使用“博洛尼亚”这个名字,他确实会在指称这个城市,但是他的情况就会与我使用“垫圈”这个词的情况一样:他所做出的任何断定都不过是表达了关于一个叫“博洛

尼亚”的城市或地方的信念。然而,有关这个叫“博洛尼亚”的城市,一个人需要知道多少东西才有资格被确定为能够知道或相信有关博洛尼亚的某种情况,这是不可能说明的;更简明地说,一个人必须知道多少东西才能完全理解如何确定“博洛尼亚”这个名字在公共语言中的用法,这样提问是没有意义的。有一些辨认的方式使人们可以达到地点名字所命名的地点,这与地点名字的使用当然是相关的,正如有一些辨认的方式使人们可以知道什么时候到达过那里,这与地点名字的使用也是相关的。首先,这意谓不仅地图和地图册的制定,而且运输系统及其机构的建立,都是给出其使用地点名字的整个社会实践的一部分;其次,“博洛尼亚”这个名字当然不意谓“那个被居住在那里的人叫做‘博洛尼亚’的地方”,而这个名字**是**当地居民所用的名字这一事实却是构成这个名字用法的复合体的一部分。这并不是说,只有那些建立起一个城市、一座山峰或一条河流定位的实践才能确定其作为公共语言的一个词的意义。地点名字的区别不仅根据它们所命名的事物的种类——一个城市、一个平原、一个地区或一个国家;它们的区别还根据它们是命名一个出名的地方还是一个鲜为人知的地方。非常出名的城市的名字,如雅典、莫斯科、德里或北京,从其载体的声望获得了它们在语言中很大一部分意义。一个人要是一点也不知道罗马帝国或教皇统治,就不能被看作充分理解了“罗马”这个名字。他不仅必须知道这些事情,而且还必须知道它们是众所周知的。这就是为什么美国人说“意大利、罗马”的习惯是非常荒唐可笑的:只能有一个罗马,即只有一个绝对的罗马,跟着它叫出了俄亥俄、罗马,纽约、罗马,内布拉斯加、罗马,等等。

然而,主要问题在于,在使用地点名字的时候,我们有一种情况表现出普特南称之为“语言劳动划分”的著名现象,而这种

情况比他提到的那些情况表现得更为充分。^① 普特南的例子是一些像“金子”这样的词,我可以加上“温度”作为一种更有意思的情况,它们既用作日常话语中的词,也用作技术或理论术语,而且人们认为前一种用法对后一种用法负责:日常说话者承认,如果一个化学家或一个金首饰商说一个东西不是金子,它就不是金子。对于这样一些词,一些人,即专家知道它们的全部意义,因为他们也知道日常用法。因此我们合理地认为普通说话者完全理解这些词,即使他们承认专家对于如何应用它们具有更高的权威。但是地点名字的用法不是任何人都能够完全知道的东西。在我们对地球表面上一些地点名字的运用中,一个组成部分是可以通过使用这样那样的投影图来画出地球表面一些部分的地图:因此所有复杂的测量和构图技术在构成地点名字用法的实践网络中起了作用。地图所提供的与一个特定的地点名字用法相关的信息不能简化为任何人可以学习的一个可测量的目录——比如地点的经度、纬度和海拔高度。这几乎同样适用于与到这个地点的交通相关的东西。这里的情况最清楚地说明,语言的用法只是作为与大量非语言实践交织在一起的东西而存在。道路和航道以及今天铁路和飞机航线、甚至旅行社的存在,实质上进入了牵涉到地点名字用法的语言游戏(用维特根斯坦的话说)。

这样,我们在这里看到了语言最显著的社会特征。但是,当
 我们需要完全准确地描述一个说话者借助一个含有一个地点名字的句子所表达的信念时,我们将只考虑他个人在这个名字和

147

^① 普特南:“‘意义’的意义”,载普特南:《心灵、语言和实在》,第227页(Putnam, H.: ‘The Meaning of “Meaning”’, in Putnam, H.: *Mind, Language and Reality*, Cambridge, 1975)。

这个地点之间所做的联系。当然,一般来说我们没有理由费心达到这种准确性,因为只要他使用这个名字,并且他知道的足以保证他能够有关于这个地点的信念,就足够了。然而在一些棘手的情况下,我们可能需要多费一些心思。克里普克那个著名的皮埃尔例子正好提供了这样一种情况。^①

(vii) 个人习语和公共语言

从个体说话者所说的东西过渡到他所想的东西,即从他说出的词在公共语言中所意谓的东西过渡到他信念的内容,是以他个人对语言的理解为中介的。地点名字的例子表明,我们不能总是把他对他所使用的词的理解等同于他认为它们在公共语言中的意义是什么。然而,关键的问题在于,我们是应该把公共语言看作首要的,还是应该把对它的私人理解看作首要的?如果通过语言哲学来看待思想哲学能够为捍卫思想的客观性这一目的服务,同时又没有柏拉图神话,那么语言必须被看作一种社会机制,看作一个共同体成员的共同拥有。这相应地要求一种意义理论应该首先说明,一种公共语言,比如意大利语、英语、马来语等的表达式有它们具有的意义,这是什么意思,而且只有在诉诸这种解释的条件下才能继续说明,一个个体把握这样一种语言究竟是什么意思,而且这将如何影响到解释他的言语表达和认为他有什么样的命题态度。

148 这种不同的方式是把个人习语,即某一个人所理解的语言

① 克里普克:“关于信念的困惑”,载马加利特(编):《意义和使用》(Kripke, S.: A Puzzle about Belief, in Margalit, A. (ed.): *Meaning and Use*, Dordrecht, 1979)。

看作是核心观念,因而首先要解释,这个个人把他理解的意义附加在他个人习语的词上,这是什么意思,然后还要把一种公共语言描述为一种重叠的个人习语的集合。这一途径不必采取心理主义的形式:尤其是,它不必牵涉到拒绝分析哲学的根本信条,即语言在解释的次序中优先于思想。十分典型的是,它将假设,一个说话者为他的个人习语含蓄地假定一种意义理论。在“经验论的两个教条”这篇著名文章中,奎因提出了一种语言图像,即一种完全是个人化的明确表达的句子网络,这就是说,所考虑的语言只能被理解为一个特定说话者的个人习语。^① 根据这种图像,在任何一个时刻对语言的句子有一种部分的作用,从而把真值指派给它们:这种作用中的变化不仅是由于经验的影响,据说这只在网络边缘出现,而且由于网络内句子的相互作用,导致把真值重新指派给其他句子。既然没有考虑不同个体之间的分歧或他们经验中的差异,这个图像只能被理解为企图表现一个单一个体的信念的变化,由于他在个人经验的影响下接受或拒绝表达这些信念的句子,因而显示出这些变化。后来在《语词和对象》一书中,奎因修正了这个图像,考虑了语言的社会特征。^② 这本书引入的许多观念本质上依赖于有许多说该语言的人。例如,在奎因称之为“场合句”的东西中,区别出“观察句” (那些给出纯观察报告的句子),因为它们的刺激意义从一个说话者到另一个说话者始终不变(一个句子的“刺激意义”就在于不同感觉刺激引起赞同或不赞同这个句子的倾向)。一个场合

149

① 奎因:“经验论的两个教条”,载奎因:《从逻辑的观点看》(Quine, W. V.: ‘Two Dogmas of Empiricism’, in Quine, W. V.: *From a Logical Point of View*, New York, 1963)。

② 奎因:《语词和对象》(Quine, W. V.: *Word and Object*, Cambridge, Massachusetts, 1960)。

句若**不是**一个观察句,则它的刺激意义从说话者到说话者的变化反映出个体说话者所拥有的背景知识的差异。因为,尽管奎因否认可以把意义与接受的理论分清,但是这只适用于**一般**接受的理论;至少根据《语词和对象》给出的说明,一个个体的、不为其他说话者所分享的知识和信念可以从他附加在他的用词的意义分离出来,前提是这些意义是这些词在公共语言中所承载的意义。然而,在《语词和对象》之后,奎因趋于回到“经验论的两个教条”的看法,而根据这种看法,首要观念是个人习语这一观念。根据奎因后来的思想,不能再坚持如下假定:一个说话者附加在他的用词上的并且想用它们传达的意义就是它们在公共语言中所具有的那些意义。因此产生了一个问题:**解释**一个用你的母语对你讲话的人的言语,与解释一种你完全不懂的言语的言语表达,原则上是一样的,即使这实际上是一个相当容易解决的问题。在《语词和对象》中,如果有任何说话者懂两种语言,或者两种语言之间有任何翻译传统,这两种语言就被看作是直接联系的,而如果存在着一个语言链,因而任何两个相继的语言都是直接联系的,这两种语言就被看作是间接联系的;在这种情况下,根本的解释被说成是对一种甚至不与自身间接联系的言语的解释。但是这些思想原本是在一种把公共语言观念放在首位的理论之中的。在奎因后来的论著中,个人习语这一观念再次呈现为首要的,因此根本的解释一定从一开始就是原本的。

150 戴维森的研究也在这个方向上,他甚至走得更远。^① 他最初对意义理论的说明是把语言看作是一个共同体共同拥有的。

^① 参见戴维森:《真与解释之研究》和“糟糕的墓志铭错乱”,载莱波雷(编):《真与解释》。

根据这些说明,任何一种意义理论所基于的证据就在于被说话者当作真的而接受的句子——更严格地说,言语表达或潜在的言语表达——之间的相互联系和他们这样接受它们的那些普遍情况。这一思想与奎因的刺激意义的看法明显相像,尽管戴维森并不是在区别句子类型,而且考虑所有情况,而不是仅仅考虑说话者受到的感觉刺激;但是,仅以这种方式,几乎不能认为这种证据会为语言的句子得出一种意义理论,除非这种语言有大量的说话者。然而在后来的论著中,戴维森从考虑这样一种语言的意义理论转到一种支配个人习语的理论;既然一个个人的语言习惯随着时间而改变,就不得不把一种个人习语看作是一个说话者在一给定时间的语言,它的持续是未说明的。在最近的作品中,戴维森走得还要远:既然一个说话者在对不同的听者说话时要使用不同的词汇和措辞,戴维森就不再把这个单位看作是一个特定的个体在一给定时间的语言,而是看作一个特定的说话者倾向于在一给定时间用以向另一个特定的个体说话的语言。这样一种相对于两个个体的“语言”又要由一种理论所支配。当X对Y说话时,Y将根据一个理论来理解X,他正确地或错误地假定X在对Y说话时要受到这个理论的支配;而这样一来,Y又需要进行解释,即便是根据普通的标准,即X和Y说相同的语言,因为对于戴维森来说,一个言语表达有的不是一个说者和一个听者,而是一个说话者和一个解释者。

尽管弗雷格强调思想是可借助语言传达的,人们甚至仍然可能会把他描述为提供了一种个人习语的涵义理论。这并不是说他的涵义理论中的任何东西都**要求**它只适用于一种某一个体所说的语言。但是这个理论似乎并不明显诉诸如下事实:它所适用的语言有许多说话者。一个表达式的涵义是它的所指物被给予一个懂这种语言的人的方式:因此好像一个个体可能会把

涵义附加到一种语言的所有表达式,并由此把这种语言的句子理解为表达了思想,而不必有其他任何人懂或曾经懂那种语言。正像我们看到的那样,力量这一概念与用句子来说事情——做出断定或问问题等——有关,因此句子在与其他人交际中的使用有关,所以我们不能说弗雷格关于语言的整个说明可适用于一种只由一个个人所拥有的语言。但是这更接近于一种比任何人所愿意相信、一如我所相信的观点,即至关重要的是把公共语言这一概念看作首要的,而不是把个人习语这一概念看作首要的。

那么,把个人习语的概念看作首要的有什么不对的呢?第一种自然的反对意见是,以这种方式对语言进行的哲学说明,尽管本身可能不是心理主义的,却会招致弗雷格针对心理主义所提出的那种反对意见:我们对别人的理解将依赖于一些有关意义理论的不可验证的假设,而这些假设无言地引导着它们的表达。但是对此有一种自然的反驳,即这样的假设将是不可验证的,如同在真正彻底解释——对一种甚至不与自身间接联系的语言的解释——的过程中形成的假设也是不可验证的一样。一种实际上只被一个人所懂的语言肯定是可以想像的:只要想一想一种行将灭亡的语言最后一位幸存的说话者就可以了,比如最后一个活着的说康沃尔语的人。甚至可能会有一种只有一个人曾经懂的语言。假定一个人根据世界语的模式创造了一种人工语言,他称它为“大一统语言”,他的工作没有合作者,但是他从来也没有能够说服任何人学习它。教大一统语言不会有什么困难,无论是用直接的方法还是不用直接的方法:甚至可以把它当作母语教给一个小孩。因此,考虑一种只有一个人拥有的语言,似乎原则上不会有什么不一致的东西。因为大一统语言不受维特根斯坦反对私人语言的论证的制约,这是因为大一统

语言只是一种偶然的私人语言,即一种实际上只是一个个人所懂的语言,而维特根斯坦的论证表明只是反对可以有**本质上是私人的语言**,即一种**只能**被一个人所知的语言。

这种反驳过于迅速。这里不是反对个人习语这一概念,而是反对把这个概念看作是对语言的哲学说明中首要的。大多数人类语言都不能存在于真空中,大一统语言(如果存在)同样也不会存在于真空中,就是说,它不会独立于其他语言的存在而存在。在很久以前的森林部落中可能会有、或可能一度曾经有过一些独立于其他语言而存在的语言,但是对于大一统语言不会是这样的情况。例如,当大一统语言的创造者到了考虑它的地点名字的时候,他要决定的就会是它们应该采取什么样的形式:这个语言应该用哪些特定的词来指称德国、意大利、希腊、罗马、巴黎,等等。这些词的用法的必要**背景**——地点名字的用法的整个机制——就会是已经存在的;在大一统语言中,地点名字的使用法会依赖并且利用其他语言中现有的使用相应名字的实践。当奎因在《语词和对象》中引入根本解释这一概念的时候,他想到了很重要的一点,但是后来在他退回到个人习语的时候,这一点他又看不到了:即人们所接受的语言之间标准翻译的存在本身是语言实践的一个特征,而对这种实践的任何完整描述都不得不考虑这种特征。克里普克在“关于信念的困惑”中利用了这个事实。“皮埃尔相信矛盾的命题吗?”这基本上是依赖于如下事实:把“Londres”作为法文中与英文名字“London”等价的词而接受。^①它们是等价的,这不是一个通过更仔细地观察语言行为可能会反驳的**假设**;这是一条不能怀疑的原则,因为它是由这两种语言各自地点名字的法构成。这一点并非仅仅适用

153

① 克里普克:“关于信念的困惑”,载马加利特(编):《意义和使用》。

于地点名字,它也是由附加在各种公共言语表达——首先是政治家的那些言语表达,但是也有科学家的那些言语表达——的意义构成的,即可以将它们标准地翻译为其他语言。一个政治家一定会认为自己不仅要对他所使用的语言中他用词的意义负责,而且要对他的言语表达的标准翻译的效果负责。因此,根据对“语言”一词的普通理解,一种对语言实践十分充分的描述的真正单位甚至不会是一种单一的语言。它会是一个由于语言之间存在着标准翻译(即一种语言一个很大片断翻译为其他语言一个很大的片断)而联系在一起的语言的**最大集**。

对此,有人可能会回答说,尽管一种对语言实践的**完全**描述,可能会要求提到涉及许多人相互作用的复杂的社会机制,但是在最初接近这样一种描述的时候,人们可能会满足于一种对个人习语的说明。这正是把一种看法看作首要的而要求的东西:人们预先承认,完整的描述必须建立在这种看法之上,从而解释构成一种习惯用语(这里的“习惯用语”是指一种语言的一种说法,而不是指一种没有地位的语言)的个人习语的大量重合,并解释构成一种语言的更为有限的重合。确实,即使是对一种个人习语的描述也必须把它表现为被说话者理解为一种与其他人交际的工具:问候的形式、对问候的习惯回答、有礼貌的询问、要求、提问、指示和命令等,除非所有这些都是为了对别人说的,否则就无法解释。这在戴维森对个人习语这一概念的提炼中得到明确说明,即它被说成是一个特定的说者(在某一特定时刻)对另一个听者说话时所使用的语言。

毫无疑问,如果会有一种只有一个人懂的语言,我们就能够以学习其他任何语言的方式学会理解它,即让那个人教我们。戴维森对这一点的看法是,如果我们能够确定在什么情况下他认为他的语言的各种句子是真的,或者更确切地说,这些句子各

种现实的或潜在的言语表达是真的,我们就能为他的语言构造一个意义理论,正如我们应该为一种许多人说的语言构造一个意义理论。但是这恰恰没有解释需要解释的东西——真与意义之间的联系,或更严格地说,真之条件和使用之间的联系。它为我们提供了一幅用语言进行交际的特定的图画,这是非常自然的,但是确实容易受到弗雷格对心理主义那样的批评。两个人一起说话,就是说,每一个人轮流发出特定的声音。然而,我们知道,他们不是仅仅发出声音:他们在叙述事件,问问题,做猜测,论证一定的结论,等等。语言哲学首先对人们熟悉的这个事实感到惊奇:不过是发出一些声音,怎么就能做出这些复杂的事情呢?最直接明显的回答是:他们在说一种他们都懂的语言。也就是说,正是每一个人在头脑中有的东西使得他发出的声音成为意义的载体,并且使他能够把其他人所发出的那些声音解释为意义的承载者。从根本上说,这是由于把个人习语概念看作是首要的而使人想到的图画:给予个人习语表达式以它们具有的意义的,是有这种个人习语的个体头脑中的东西;如果两个个体有相同的个人习语,即如果他们的头脑中有相同的东西,他们之间的交际就是可能的。有了一种意义理论的明确看法,我们就可以说,正是每一个人头脑中有的东西使他的言语表达是有意义的,并且使他能够理解别人。例如,根据戴维森的观点,这种意义理论将规定,如果需要通过在给定的情况下说出一个给定的句子来说出某种真的东西,那么什么必须是有效的。对话的参加者各有这样一个理论,而且这些理论是重合的或几乎重合的;因此他们的言语表达才是有意义的,而且他们才可能相互理解。

155

这幅如此勾画的图画容易遭到质疑,被指责犯了心理主义的错误,无论它的支持者多么小心地区别对一种意义理论的认

识和对一种意识状态的认识。因为如果我的听者对我说的东西的理解取决于他头脑中的东西,那么除了通过信念,我又如何能够知道他像我意向的那样理解我呢?这样,他试图告诉我他的意义理论是什么,就会是没有用的。因为即使他这样做,我仍然会怀疑我是不是像他意向的那样理解他对它的解释;而且在任何情况下,他对这个理论的认识只是含蓄的认识,他不能把它明确表达出来。回答有可能是,他的反应符合如下假定:他的意义理论与我的意义理论是一样的;由于我理解他的反应,因此它们似乎既是可理解的,也是与有关问题相关的。但是在他的意义理论和我的意义理论之间,难道不会有一种由于我们相互持久而未觉察的曲解而产生的**细微**区别吗?确实可能会有这样的区别,而且实际上有时候就发生这样的情况。这样一种曲解可能不会显示出来,然而至关重要的是,它**可以**显示出来,而且如果我们充分深入地研究所讨论的这个问题,它就会显示出来。这样一来,就把这种说明从心理主义理论所犯的**错误**中拯救出来。

然而,这种说明只是通过提出一个预定性注释拯救了自己。我们需要被告知,我借助什么东西才能够认识到其他说话者与我有一样的意义理论,就是说,如果一个人把一定的真之条件指派给一种语言的一些句子,那么他将如何使用这些句子。在这156 一点上,所有关于分辨一个说话者意图的谈论都不过是向着这种欲想的方向做出姿态,直到我们确实搞清楚了假定我们已经知道的真与意义之间的联系,因而搞清楚真之条件和语言实践之间的联系。只有明确了这一点,我们才能知道真之理论是不是多余的。因为,这种联系一旦得到说明,就会表明拥有真之理论如何会导致一种倾向,即在一定情况下做出一定的断定,以一定的方式回应别人的断定,毫无疑问,还要问一定的问题,表示

一定的怀疑,如此等等。这样一来,问题将是,是不是能够直接地、而不是通过意义理论迂回地描述出这样一种复杂的倾向。回答远不是预先明显的。但是,只要这种联系得不到解释,这种说明通过一幅诉诸意义和理解的非法图画而获得的说服力就是不正当的,因为在这幅图画中,意义和理解依赖于私人的和不可传达的理论知识,而这种理论知识却使我们知道一个说话者的言语表达和他对其他人言语表达的感知。

当然,所有这些适用于一种倾向于用在个人习语的意义理论,同样也适用于一种公共语言的意义理论。而在后一种情况,提供一种真之理论,即一种与弗雷格的 *Bedeutung*(所指)理论等价的理论,就不够了。因为这样说明的真之条件与现实语言实践的联系必须由这个理论明确地显示出来。但是,如果把个人习语当作首要的,我们自然就会把它的基本作用看作是一种思想载体的作用:一种**个人习语**自然不会被首先看作是一种交际工具。在这种情况下,人们就会受到一种更强烈的、实际上几乎不可避免的诱惑,认为是一种个体的内在状态给予了个人习语表达式以它们承载的意义。这种内在状态是个人对个人习语的掌握,在这种情景下自然可以认为,这种内在状态就在于个人对一种个人习语的意义理论的含蓄认识。根据这样一种看法,正是这种内在状态造成个人把那些意义附加在表达式上,而且这也造成它们**有**这些意义:它们意谓它们所意谓的,因为他像他理解它们那样理解它们。而如果把意义理论当作适用于一种公共语言,那么就会更为自然地把这种语言看作首先是一种交际工具。因此,把语言表达式的意义看作不是得自说话者的任何内在状态,而是得自运用那种语言的实践,即得自能够看到说话者说什么和做什么,就会变得更为容易。象棋移动的意义来自比赛规则,而不是来自棋手对这些规则的认识。当然,如果他

们要下棋的话,他们必须懂这些规则。但是我们可以只参照规则来解释移动一步的意义,而不必解释棋手对他们的认识究竟是什么。

(viii) 意义和理解:理论和实践的能力

过去我说过好几次,一个意义理论是一个理解理论。^①但是现在我认为,这两个概念之间的关系比我以前以为的更为复杂。这两个概念相互联系,而且没有一方就无法解释另一方。赞同这种观点确实有许多东西需要说明。可以说象棋有规则只是由于棋手懂它们并遵守它们。在人类玩耍中,存在着游戏规则和附加规定的区别:而且有许多附加规定——一些合法的棋步是没有人走的,因为它们明显不好,另一些棋步实际上不坏,但是大家都忽略了。此外,如果象棋不过是一种自然现象,即一些不聪明或甚至没有生命的造物做出的棋子移动,那么它就不会是一种**游戏**,就不会有**规则**。当然,移动中会有一些可观察的
158 规定。但是,区别规则 and 规定就不会有什么意义。同样,对于我们使用语言来说,而且对于任何如实说明人类语言现象来说,至关重要的是,这是一种理性活动,而且我们认为说话者有动机和意向。在任何语言交流中,我们关心的是识别这样的意图:理解为什么一个说话者在某个特定阶段说他所说的东西,为什么他以那种特定的方式表达它,他的意思是话里有话还是直截了

^① 例如在“什么是意义理论?”,载《心灵和语言》,第99页(‘What is a Theory of Meaning?’, in Guttenplan, S. (ed.): *Mind and Language*, Oxford, 1975);重印于达米特:《语言的海洋》(Dummett, M.: *The Seas of Language*, Oxford, forthcoming, 1993)。

当的,他是不是在转移主题,或者如果不是,为什么他认为这是相关的。一般来说,我们是想理解,他是什么意思或他想达到什么目的。仅仅这种对说话者意图的评估还不是特定语言或甚至语言本身专有的:它是根据我们的一些普通方式进行的,而我们用这些方式评估人们支撑语言和非语言活动的意向。但是它基于我们关于说话者的语言知识所知道或假定的东西:根据我们认为他是有文化还是没有文化的,是本国人还是外国人等,我们将做出不同的评估。只是由于他懂语言——词的意义,各种可能的构造,诸如此类,我们才能认为他说话时有动机和意向;而且只是由于说话者有意识地理解他们使用的那些词,语言交流才有了它有的特征。

说话者**有意识地**理解他们的句子是如何由词构成的和他们的句子意谓什么,各种不同的可能性强化了这种说法的力量。我们可以想像进入一个像语言一样的信息交流过程,但是意识不到所采用的手段。这里我回避一个问题,即我们应该把这样交际的信息存储在什么中介中?但是我假定我们知道有这个问题。在某种情况下,我们可以认识到另一个人在说话,比如一个人听到隔壁有人在说话,但是无法听清他说的是什麼,这时他就认识到另一个人在说话。而且我们可以认识到我们自己在回答。但是在这两种情况,我们都不能做出或产生言语表达。在交流结束的时候,每一个参与者都会拥有新信息,而不详细知道它是如何被传达的,或他自己是如何传递信息的。我们可能会假定有不同的“语言”,而且一种(与我们经历的学习语言相当不同的)训练对于获得一种语言是必要的,但是我们谁也不懂训练自己时所使用的语言。在这种想像的情况下,我们可能会询问,为什么有人向我们传达了如此如此的信息,但是由于其他人对所用手段的意识受到制约,因而在我们看来是属于他们的意向

会受到限制。例如,我们不能问为什么一个人用这样的方式而不是用那样一种方式表达自己,这不仅是因为我们不会意识到他是以这样的方式而不是以那样的方式表达自己,而且是因为即使我们意识到这一点,他也不会意识到这一点。相比之下,其他类似的怪念头也会说明在其他一些情况,我们使用语言(通常)是一种完全有意识的活动。

意义和理解是相关概念,这种考虑的基本理由当然在于,一个表达式的意义是一个人若能理解就必须知道的东西。它们之间的这种关系限定了可以接受的意义特征:意义必须被表现为一个说话者**能够**知道的某种东西。到目前为止,概念之间的联系是直接的和不可否认的。但是一旦我们问“知道意义”中的“知道”一词是在什么意义上使用的,我们就有了很大的麻烦。因为,一方面,如同我们看到的那样,这是**有意识的**认识;而另一方面,如果仅仅因为下面的解释会是循环的,即一个人对他的语言的词的理解在所有情况下都在于有能力用言语定义它们,那么它不可能在所有情况下都是明确的、可用言语表达的认识。

它也不可能仅仅是实践认识,就像知道如何游泳或滑冰。我曾经把一种语言的意义理论描述为“一种实践能力的理论表达”。^① 这种想法是,我们能够以某种方式描述这种高度复杂的实践能力——说一种特殊语言的能力——的表达,即把它表现为一种可能的命题认识的对象,同时又承认它实际上不是命题的或理论的知识,而是实践的知识。这个想法本身不是不可思议的。当我们描述一种复杂能力的时候,比如描述演奏一件乐器的能力,我们可能需要明确说出一些命题作为准备工作,以便

^① 参见“什么是意义理论?(II)”,载埃文斯/麦克道尔(编):《真与意义》,第69页,重印于达米特:《语言的海洋》。

说明这种能力所牵涉到要做的事情。但是,就解释什么是理解一种语言来说,这样做就不行,因为说一种语言的能力不是一种直接的实践能力。我们说到“知道如何游泳”,因为游泳是一种必须学习的技术。如果我们有人像狗一样,第一次下水就能够游泳,那么有人说他不知道他是不是能游泳,因为他从来没有尝试过,就不会是完全没有意义的。但是,谁要是像沃德豪斯的一本小说中的一个角色那样说,她不知道她是不是能够说西班牙语,因为她从来也没有尝试过,就会是没有任何意义的。一个不能游泳的人可以完全知道什么是游泳,因而能够说明别人是不是在游泳;但是一个不懂西班牙语的人也不知道什么是说西班牙语,而且他能被愚弄得认为某一个人在说西班牙语,而这个人只是说出一些听上去像西班牙语的没有意义的词。为了知道这是一种做什么的能力,就必须有一种能力,而这种能力不是一种直接的实践能力;它牵涉到某种认识,这种认识的涵义比我们谈论知道如何游泳更为严肃。

正因为懂一种语言这一概念是有问题的,因此一种语言的意义理论和一个说话者对这种语言的掌握之间的联系也是有问题的。人们受到强烈的诱惑,想把说话者对语言的掌握与一种正确的意义理论的认识等同起来;但是一旦拒绝承认实践能力的理论表达这一概念可以适用于这种情况,就无法再坚持这种等同。普通的说话者并非明确地知道,也不会理解一种自然语言的意义理论的表述。确实,谁也不知道这样的东西,因为构造这样一个理论,还有许多问题没有解决。此外,认为对这样一个理论有明确的认识,即使不是整体上难以置信的,作为对理解语言的一般说明也会是循环的,因为这个理论必须要以说话者所理解的某种语言表述出来。但是退回到含蓄的认识这一概念不会解决这个问题。因为认识只有在必要时刻**发出**相关信息,才

会说明一种能力；而对于发出这样含蓄的认识或发出它们的方式，我们没有任何说明。

我们应该能够解释对一种语言的认识和对该语言表达式的理解是什么，这肯定具有哲学必要性。此外，允许这样一种解释，也是对一种意义理论的要求。但是，尽管如此，一种意义理论不必**使用**理解的概念；它只要说明一个说话者若要理解这种语言必须知道**什么**，就足够了，而不用解决该语言**模式**的难题。我们缺乏对理解的充分说明，这对于把个人习语这一概念放在首位的策略是致命有害的；但是意义的客观性却要求，说话者对他的语言的理解本身必然在他对该语言的应用中表现出来，并且不能含有不能被表现的要素。如果一个意义理论真是要解释说那种语言的实践，就必须把它对一个表达式的意义的表达与这个表达式的那些使用方式或说话者借以显示出对这个表达式的理解的那些成分结合起来。这样，它就会不仅完全逃避对戴维森理论的质疑，即该理论在应该有这种联系的地方留下了漏洞，而且完全逃避弗雷格对心理主义提出的反驳。通过这样解释理解是如何表现的，这样一种意义理论也将继续发展成为一种理解理论。但是我相信，如果认为描述了语言的理解在语言使用中的表现，就对语言的理解提供了一种完整的说明，如同我理解维特根斯坦所以为的那样，则是错误的，因为这实际上是把掌握一种语言划归为拥有一种实践能力。而且由于我所解释的那些原因，我相信，掌握一种语言绝不仅仅是这样，而是某种极其难以描述的东西。

第十四章

结论：是一种方法论 还是一个研究对象？

在讨论分析哲学与它的一些祖先的关系时，我是不是没有歪曲语言转向，至少像它在这一哲学学派最有特色的作品中所展现的那样呢？我主要集中考虑了一些涉及一般语言的问题：语言的意义应该如何解释？它与思想有什么关系？思想与感知有什么关系？但是这些问题是具有传统哲学性质的问题，即使分析哲学的根本信条引发了对它们的非传统回答。然而，分析哲学的主要新颖之处肯定在于，它避开了老问题，并以一些新问题将它们取而代之，这些新问题不是与一般的语言相联系，而是与语言表达的特殊形式相联系。这样，在《哲学研究》中，维特根斯坦最先说明，“我们觉得就好像我们必须**透视**现象”，但是然后他抛弃了这种感觉，他说，“我们的研究不是针对**现象**”；他更为确切地说，“我们使自己想到我们关于现象所做的**那种陈述**”。^①例如，我们不必询问突然理解这种现象，而是询问“他突然理解……”这种形式的陈述的用法。但是这有什么区别呢？如果我们能够解释什么是某人突然理解了某种东西，难道我们以此没有解释他突然理解了它这种说法是什么意思吗？反过来，如果我们解释了某人突然理解了某种东西这种说法是什么意思，难道我们一定没有说明这样一个陈述是真的是什么意思吗？并

因而解释了什么是突然理解吗？

回答取决于维特根斯坦的建议是战术性的还是战略性的。他的意图是劝阻我们不要为了识别某种构成突然理解的内在经验而仔细考虑突然理解的情况。因为正像他论证的那样，既然任何内在经验都不会有理解的结果，因此任何内在经验都不能是理解。他的建议是以“我们如何使用一些认为某人有突然理解的陈述？”这个问题取代“什么是突然理解？”这个问题。如果他以为对这两个问题本质上会有相同的回答，但是认为我们若是谈论第二个问题而不是追问第一个问题，我们就会更有可能得到正确的回答，那么这个建议就仅仅是战术性的。如果他认为第一个问题本质上是误导人的，因而是不可回答的，那么这个建议就是战略性的。把它当作纯战术性的人可能会采纳维特根斯坦的方法论，同时却依然认为，一个断定句的意义是应该通过规定在什么条件下它的一个言语表达构成一个真陈述而给定的。因为，如果这是他的应该如何给定意义的模型，他就一定同意，对“我们如何使用一些认为某人有突然理解的陈述？”这个问题的正确回答将立即得出一个对“什么是突然理解？”这个问题的回答。

然而，维特根斯坦肯定没有把他的建议表示为战术性的。实际上他拒绝了如下看法：一个陈述的意义是应该通过描述它的真之条件而给定的。而且他把真看作是一个本质上肤浅的概念，认为诉诸“A，这是真的”等价于“A”这一等价论题，它可以得到穷尽的解释。像维特根斯坦理解这里的问题那样，描述一个句子的用法就在于说明，我们应该在什么条件下倾向于说出它来，我们应该诉诸什么标准来判定这样做出的陈述是不是真

① 维特根斯坦：《哲学研究》，1—90。

的，什么东西随后会迫使我们撤消它，当我们做出这样一个陈述或者当另一个人做出这样一个陈述的时候，我们把它作为真的而接受，以此我们做出什么承诺，我们究竟认为在我们的语言中什么才是做出一个陈述或有那种话的形式，对于那样一种陈述，什么反应被看作是所要求的，或者，如果什么也不要求，那么什么反应被看作至少是恰当的。也就是说，不应该以一种**指导**我们用法的真之条件的看法来描述一个表达式的用法，而是应该直接描述它：即我们必须描述我们对这个表达式的**现实用法**——当我们使用它时，我们对别人使用它如何做出反应；而且陈述这一点必须要参照一些我们可以承认得到的情况，例如我们能够有效应用的标准。这样描述的用法完全体现了表达式的意义。除此之外，就一个含有那个表达式的陈述为真的条件来说，或者同等地，就由这样一个陈述断定可以得到的事态来说，再也不要求任何东西。

实际上，在这种看法中，事态这个概念受到质疑：如果我们阐述了从说明某人突然理解而得出的结果，而且特别是描述了人们将承认在什么类型的情况说它是正确的，并注意到这些情况的多样性，那么我们的一种倾向就会得到纠正，这种倾向就是求助一种独立可想像的使陈述为真的“事态”。说这样一种事态是公认的，恰恰是说有关的人突然理解，而且，除了以已经说明的方式描述“突然理解”这个表达式的用法，没有什么办法最终知道这是一种什么事态。

这样就很明显，维特根斯坦所倡导和奉行的方法论原则远不是没有预设的。相反，它依赖于一种相当明确的看法，即意义究竟是什么，因此它依赖于应该如何描述意义。但是这样一种看法并不是简单提出来的，就好像只需要阐明它被承认为正确的就可以了，一如维特根斯坦显然认为的那样。它的正当性需

要证明。从需要区别什么是习惯说的和什么是正当地说的,立即可以清楚地看出这一点。想到我们习惯做出的有关现象的那种陈述无疑是有益的,但是我们的习惯需要仔细研究。假定我们考虑我们在第十二章所讨论的问题,即我们是不是能够认为动物有思想。维特根斯坦本人做出一些相关评论,比如“我们说一条狗害怕它的主人会打它,但是我们不说,它害怕他明天会打它”,^①还有“一条狗相信他的主人在门口。但是它也相信他的主人后天会来吗?”^②意大利与英格兰在这方面无疑是有区别的。但是如果我们确实能够注意到英格兰人关于狗说些什么,我们就会发现,它主要是由“他理解你说的每一个词”这样的说法构成的。很明显,这样一种说法,无论说得多么频繁,也没有权威性。因为我们需要区别习惯所说的和那些支配我们语言用法的约定要求我们所说的或使我们能够所说的。然而现在,问题似乎不是把每一个人知道的东西,而是把维特根斯坦要说明的东西组装起来,因为得出这样的区别需要有一些理论设备。更一般地说,这里提议的实际上是一系列看法,它们一起被说成足以描述对语言的掌握。而且,这里的提议有意识地反对以弗雷格和《逻辑哲学论》中真之条件所给定的意义看法,而且,不管对错,它仍然对哲学家的思维起着深刻的影响。以我暂时的观点来看,这样做是错误的,但是建立起这种观点需要强有力的论证。上一章论证过,为了表明一种真之条件的意义理论能够就语言如何起作用得到一种令人满意的说明,需要说明许多东西——远远超过戴维森相信有必要说明的,而且也远远超过任何人已经成功说明的东西。而且,在这一点上,我还没有提出我

① 维特根斯坦:《哲学研究》,1—650。

② 同上书,II(i),第489页。

怀疑以真之条件看待这个问题的正确性的主要理由。但是，表面上看，对以维特根斯坦所赞同的用法看待这个问题也有同样强烈的反对意见。我们需要面对这些反对意见，而不是仅仅无视它们。维特根斯坦的追随者由于对系统的理论表现出敌意，因而可能会回避这些问题。但是这并不能改变一个事实，即他们是在运用一种依赖于有关意义的一般看法的方法论，而且只有恰恰以这些一般看法合理地勾勒出对一种语言的系统说明，才能为这些看法辩护。

任何一个能够认识到深刻哲学的人打开《哲学研究》时都不会感觉不到这是一部天才的著作。然而，它所采用的技术基于一种对意义究竟是什么的相当特殊的看法，一种有意识持有的看法。确实，任何借助语言研究而进行的探索都必然有意识或无意识地建立在某种这样的看法上，而只要认为充分说明了表达式的意义的，都会认为揭示了这种看法。我们没有理由把这样一种看法当作个人爱好的问题而接受或拒绝。尤其是对于那些仍然坚持分析哲学根本信条的人来说，判定什么是意义和理解的正确模型乃是一个至关重要的问题；而且只有深入明确地探究一种语言的意义理论的正确形式，才能判定这个问题。

附录一

访 谈

167 以下文字发表在本书原德文版,是译者乔基姆·舒尔特博士 1987 年 10 月 31 日和我做的一次访谈。一份发表出来的访谈是一个合作产物。访者挑选问题,引导访谈的进程,以更自然的次序重新安排它,消除不相关或考虑不周的回答,把别扭的表达修改成顺畅的表达。对于最终的文字,他与被访者差不多要负同样的责任。因此,我使下面的文字与德文版的文字尽可能保持一致。有两个回答我实在忍不住要改进,但是我非常当心,以免把它们改得影响了舒尔特博士接下来的问题。

*

舒尔特(以下简称“舒”):近年来,英国传来许多关于大学学术情况的哀叹。它们的助学金被削减,哲学系被关闭:地位岌岌可危。让我们谈一谈过去。40 年前在牛津大学情况怎么样?那时你没有感到哲学中产生了真正重要的发展,某种至关重要的东西正在发生吗?

168 **达米特**(以下简称“达”):那时情况似乎完全不同。1947 至 1950 年我是本科生。刚刚经过第二次世界大战,人们极度地自信,也极度地偏激狭隘。当时,牛津大学大多数哲学家都相信,哲学中所有有意思的工作都是在牛津大学里进行的。他们为此自鸣得意得令人吃惊。他们当然认为没有什么特别有价值的工作是正在美国那里做的,更不用说欧洲大陆了。维特根斯坦那

时仍然在教书——在剑桥大学。关于他正在教的东西,牛津大学有几个人知道一些。其他人则困惑不解——他们都知道那非常重要,但是他们不能确定那是什么。但是除了剑桥,哲学中所有有价值的事情都正在牛津大学里发生。人们确实极大地自信。他们认为,我们知道如何做哲学里的事情;我们知道如何提出问题 and 如何回答这些问题。

我那时赞同所有这一切。赖尔的《心的概念》出版以后,在很长时间里形成了讨论的基础,因为人们很难绕开它。我认为赖尔的正面影响不是特别大:他的负面影响要大得多,他教我们忽略了太多的东西,比如卡尔纳普。我对奥斯汀的影响相当怀有敌意。我认为他是一个很聪明的人,但是我觉得他对哲学的影响是有害的。因此我感到自己和这许多东西有距离,当然我也完全脱离于牛津大学发生的那些伟大运动。

我对牛津大学的自满充满怀疑。奎因 50 年代初期对牛津大学的第一次访问引起了我的一些兴趣。他那时 40 多岁,不像现在这么老。看到许多牛津大学哲学家兴冲冲去与他辩论并且自认为理所当然要胜出,是很好玩的事情。由于他们不屑于读他写过的东西,也不知道他的看法和他捍卫自己的技术有多么细致敏锐,因此他们每一次失败都感到极度懊恼。奥斯汀是惟一知道奎因分量的人。哲学学会开了一个会,会上奥斯汀念了一篇论文,奎因做回应。奥斯汀的论文是批评奎因在一篇论文的一个小注释,这确实是微不足道的一点。奥斯汀显然知道他面对的是什么。他是惟一知道这一点的人。

奎因在牛津大学期间我见过他许多次,并与他有许多讨论。我不完全赞同他的观点,但是我感到我比牛津大学其他任何人都更赞同这些观点。

当然,那时我们确实都知道维特根斯坦教了些什么:《哲学

研究》已经出版,而且此前不久有了《棕皮书》和《蓝皮书》的打印稿,每个人也都读过它们。我深受影响,而且一度认为,当然是错误地认为我自己是一个维特根斯坦的追随者。当然,我也对弗雷格有很大的兴趣。

舒:从一开始学习哲学,你就对弗雷格感兴趣吗?

达:不是从一开始。事情是这样的:奥斯汀做了一件好事情,他在哲学、政治学和经济学这门课上弄了一篇选学文章。我读了这篇文章,它的名字有些荒唐,叫“现代认识论基础”,它由一些事先准备好的文本组成,以《泰阿泰德篇》开始,以弗雷格的《算术基础》结束。正是为了那个目的奥斯汀翻译了《算术基础》。我读了那本书,因为我选择接受那篇文章。我绝对被它震住了。我一生中从未读过任何如此质量的东西。因此我决定我必须读这个人所写的所有东西。那时还没有什么英文的弗雷格著作,我的德文当时也才刚刚开始学,因此我拿着词典读这些文本。我认为弗雷格的著作绝对是大师级的。正是从他的著作中我产生了对数理逻辑的兴趣和对数学本身的兴趣。被选为万灵会(All Souls)成员之后,我看书自学了一年数学,然后我接受辅导一年,又学了更多的数学。确实是弗雷格给我指引了这个方向,而且我从未对弗雷格失去兴趣。当然,当我作为本科生开始读哲学的时候,我不知道弗雷格是谁。他只是在《逻辑哲学论》中出现的那些名字之一,一如毛特纳。

舒:因此你毕竟有些受益于奥斯汀?

达:是的,当然是这样。我不想表现得对奥斯汀完全充满敌意,

但是我确实相信,他对哲学的影响——与他的著作正相反——是有害的,它驱使人们走向一种错误的方向。

舒:你认为“牛津哲学”这个称号至少是一个描述正确的称号吗?你认为真是可以用一个称号涵盖非常不同的奥斯汀和赖尔,以及当时所有的年轻人吗?

达:我认为这是一个相当充分的称号。他们有足够的相似性,而且他们大多数人认为他们属于同一个学派。有少数几个人,包括我在内,不想被等同于这个学派。不用说,伊丽莎白·安斯库姆是一个,菲利普·富特是另一个。现在人们很难记忆的是,过去牛津哲学这种自封的高度评价在美国大部分地方是被普遍接受的。例如,奥斯汀去伯克利讲学,那里的人受到他的极大感染,竭力引诱他加入他们的系。美国有许多人,如今已是50多岁或60岁出头,当年确实为牛津学派成员的工作所激动,远远胜过了维特根斯坦的工作。除了克里普克、马尔康姆、奥尔布里顿、德雷本和其他少数几个人,美国人不怎么重视维特根斯坦。这是美国哲学和英国哲学的一个重大区别。也许我们并没有正确地理解维特根斯坦,但是我们至少试图理解他。

*

舒:你在书中不断称弗雷格是分析哲学的祖父。^① 你认为还有其他人可以有权获得那个称号吗?或者,弗雷格是分析哲学惟一的祖父吗? 171

① 在中译文中,我们一般说,西方人认为弗雷格是分析哲学之父。达米特这里所用的词是“grandfather”,字面意思是“祖父”。在没有上下文的情况,把它理解为“之父”也是可以的。这里按照字面的意思翻译,因为涉及下面文字的理解。——译者

达：我认为，他是分析哲学惟一的祖父。尽管我知道一般一个人有两个祖父。罗素和摩尔在我看来更像是叔父，或者有可能是叔祖父。我想，你可能会称波尔察诺为祖父。在波尔察诺那里同样有人们在弗雷格那里发现的心理学途径的拒斥，但是没有那么丰富的语义分析。

舒：有人抱怨你关于弗雷格的著作，说你发展了他的工作一些有成果的方面，同时你也常常比实际理解出更多的东西，从史学的角度看，你的解释不是可靠的。即使这些批评是对的，你会认为这不好吗？

达：在某种程度上说，我的第一部著作《弗雷格的语言哲学》是这样。但是这并非完全是一件坏事情。我并不承认我对弗雷格的工作加入太多自己的理解。我不认为这是真的。但是我现在确实遗憾，我写那本书太忽略了史学的方式。我那时认为，令人感兴趣的是弗雷格与后人的联系，而不是弗雷格与前人的联系。而且我今天依然这样认为。这导致我审慎地以某种特定的方式写了这本书，我现在对此很遗憾。

这从第一版几乎没有任何文献出处可以看出来。在第二版中我加入了它们。但这仅仅是表面现象，因为这涉及写作方式。我采取这种方式，因为我发现翻阅、查找和确定我记忆的一段文字会分散注意力。我正想要思考和讨论这个论题，我的经验告诉我寻找文献出处使我放慢了速度，因此我决定以后再加上它们，而后来又愚蠢地忘记了这样做。

172 然而，即使我记住这样做，这也会有一种坏结果。引用实际段落，甚至不惜使讨论更长，会好得多。不核对原文，根据记忆引用原话的一个结果是你会忽略上下文，因此忽略应该予以指

出和讨论的作者做出的联系。另一个结果是解释过度：在有些地方，尽管我认为不是在许多地方，我过多地解释了我报告的东西。我不认为这些报告是错误的。然而，人们应该区别实际的引文和解释，而我常常没能明确地做出这种区别。

第二本书《弗雷格哲学的解释》当然是关于应该如何解释弗雷格的，因此我不得不以完全不同的方式来写它。第一本书的一个严重缺陷是几乎没有怎么追溯弗雷格思想的发展。这并非仅仅是说我在书中几乎没有这样做，而是我在自己的思想中几乎就没有这样考虑。有些东西应该分开，因为弗雷格是在不同时间，从不同观点出发说的，而我却把它们放到一起。我确实认为，他从1891到1906年的工作是一个整体，可以这样对待。我不知道他的看法、理论，或观点在这个时期有任何重要发展。但是在那个时期之后，尤其是在它之前，它们却有迅速的发展——你不能把它早期或晚期看作是一个整体。但是，我没有谈论洛采，却丝毫不让我后悔。假如我必须现在写这本书，我就不会以相同的方式来写，感谢上天，我不必写了。

舒：引人注意的是，如今弗雷格的《遗著》引用得比他实际发表的著作还多。这难道不是有些不幸的发展吗？

达：这个观察是公正的，但是我无法确定它的原因。很清楚，发表的著作显然具有更大的权威性——显然它们修饰了弗雷格决定不发表的东西。惟一有同等权威性的作品是那些他提交而未能发表的东西。

*

舒：比如像“布尔演算逻辑和概念文字”？

达：是的。有一些东西在未发表的著作中讲得更明确了。最著名的例子与如下问题有关：对一个不完整的表达式仍然可以做出涵义和所指的区别。在1906年的“逻辑导论”中，绝对清楚地阐明能够做出这种区别。但是有许多东西在《遗著》中讨论得更详细，比如什么是逻辑，还有真这个概念；除了“思想”一文外，在未发表的著作中有更多关于真的讨论。这使人们感到惊奇：如果所有《遗著》保留下来，情况会怎么样？

*

舒：我们提到了维特根斯坦，你说他是一种非常强的影响。你已经说过，《哲学研究》的发表给你留下强烈印象。后来《论数学基础》出版的时候，你怎么想？也许你已经看过关于数学的讲课笔记。

达：我看过那些笔记。用鲍桑葵的说法，它们以打印稿的形式与《蓝皮书》和《棕皮书》同时传阅。实际上，当《论数学基础》第一次发表的时候，我给它写了书评。这本书让我既激动又沮丧。我要告诉你我那时的体验。我试图以通常的方式写这个书评：手边放着这本书，看着其中的段落，而我发现无法这样做。我无法把握维特根斯坦的思想，确定不了他在说些什么。当我试图总结他的观点并引用一点东西来说明的时候，我发现无从下笔。因此我丢开这本书，3个月有意不再想这个书评。后来，根据对

174 这本书衰退了的记忆，我写了书评——故意不再翻开那本书。因为我知道，只要再一翻开那本书，一些已经鲜明清晰的核心论题又会再次变得模糊不清。最后，我加入一些观点出处。尽管这本书对我影响很大，我却觉得它远不如《哲学研究》，后者是一部完成的著作——不仅作为一部论著，而且作为一个思想。

舒：在许多方面，首先是在强调构造特征方面，维特根斯坦的《论数学基础》都使人联想到直觉主义。对直觉主义的其他构成部分，他很不赞同。

达：有两个重点。第一，布劳维尔和维特根斯坦对于语言的态度有很大分歧。布劳维尔一直说一个证明的语言表达方式至多可以是不完善的。他的态度是真正唯我论的。他确实真是认为这是个体数学家头脑中思考的东西，他无法完善地传达给其他任何人它确切地是什么。这显然与维特根斯坦关于这个问题的看法完全相反，而且不仅与维特根斯坦的看法相反，实际上与其他每一个人的看法也相反。有两件事几乎每一个人的看法都是一致的，即数学是一种公共活动，因而一个数学证明一定是可传达的。这里布劳维尔和维特根斯坦之间存在着严重的对立，而在这个问题上，我完全赞同维特根斯坦。在我看来，直觉主义能够生存取决于它能够消除布劳维尔遗留给它的那种唯我论倾向。

第二点是我发现很难接受的一点，即维特根斯坦把数学与哲学完全分离。他认为数学家实际如何进行他们的证明是**他们**的事情；哲学家或其他任何人的事情不是批评他们，而只是描述他们做什么。数学家对数学活动的哲学反思则完全是另一个问题。因此维特根斯坦那些表现出构造主义和赞同直觉主义的评论并不意味着有布劳维尔得出的结果，即我们不得不以不同的方式搞数学。我推想，维特根斯坦认为，一个像布劳维尔那样出于哲学理由而改变其程序的数学家会犯错误：他应该使他自己那部分思维活动与纯数学部分的活动完全分开。我从来也无法赞同这种看法。我不明白为什么我们的思想应该分隔成这些不可能进行交际的不同空间。

舒：你最初是怎么发现直觉主义的？它是像弗雷格的著作那样突然展现在你面前的吗？

达：这里有一个逐渐的过程。很多都是 1962 年我成为牛津大学的数学哲学高级讲师时第一次学的。在那以前我对直觉主义有一些了解：我写过一本书，从未发表，它叫《排中律》。我已经学过直觉主义逻辑，并对一条逻辑规律能够被批判或质疑的基础感兴趣。1959 年我关于“真”的论文表明了一种直觉主义思想的强烈影响。但是直觉主义数学我学得很少，直到那时我才开始读布劳维尔所有那些浸透了直觉主义的著作。开始读的时候，我仍然受弗雷格的影响，在对数学的看法上，我或多或少是一个顽固不化的柏拉图主义者。由于直觉主义那心理主义的调子，最初我对它感到相当的敌意。但是我对为什么人们能够批评一条根本的逻辑规律感兴趣，这种兴趣驱使我比较详细地研究它，而且同情心日益增长，因为它是惟一存在的具有一种构造主义或证实主义的理论，这种理论产生了我们思维模式和推理模式的结果。当然，我从不赞同布劳维尔思想中强烈的唯我论或至少是唯心论的倾向。不同寻常的是，据我所知，在布劳维尔的所有著作中一次也没有提到弗雷格。他提到了希尔伯特，他抨击了一些弗雷格比希尔伯特表达得更好的思想。但是就好像他从未听说过弗雷格。如果他知道弗雷格的工作，他就会不得不反思如何针对弗雷格对心理主义的批评进行辩护。

*

舒：你的许多著作的核心问题之一都涉及到一个意义理论所应该采取的形式。现在我想问的是：我们是不是构造一个那样形式的、我们认为是最好的意义理论，这确实很重要吗？换一种方式表达：难道我们只需要有专门与这样一种理论的形式相关的

考虑吗,或者,我们需要有一些关于内容的想法吗?

达:我认为我们当然必须有一些关于内容的想法。我把研究一种意义理论的正确形式和整体上研究意义理论应该是什么样子看作是哲学研究的一种工具。当然,不可能实际上构造一种整个自然语言的意义理论:很可能这会是一个没有用的事业,而且肯定是一个超出我们能力所干的事业。但是,对于这样一个理论会采取的形式进行令人满意的说明会回答语言哲学的根本问题:什么是意义?什么是语词和句子有它们具有的意义?

我认为,人们不可能把自己局限于一种意义理论的一般形式,因为只有进行了明显的试验情况——开始尝试一些容易的情况,然后也尝试一些困难的情况——因而知道以那种方式可以给出一个意义理论是不是确实有道理以后,才能评价一个有关理论正确形式的建议。因此,甚至为了回答关于形式的问题人们也会不得不注意内容。

此外,语言哲学中还有一些著名的问题很容易表达为、或者在特定的地方已经就是关于理论内容的问题。例如,分析模态算子、副词和信念归属的结果就可能纳入对意义理论那些部分的描述并会有助于这样的描述。

舒:人们谈论很多的是如何给出一个关于某一语言片断的意义理论。你认为我们确实能够不知道关于整个语言的理论应该是什么样子而谈论一个语言片断吗?许多人说:我们一点也不不知道关于整个语言的理论会是什么样子,但是这里你有它的一个片断的理论。你认为这是一个富有成果的事业吗?

达:我认为谈论语言片断有两种相当不同的动机。一种动机来

自塔尔斯基对一种语义封闭的语言的限制。如果我们试图用英语或德语为一种自然语言勾画出一个意义理论,我们就不得不在对象语言和说明该理论的元语言之间保持某种概念区别,因为我们事先就知道,如果我们试图给出一个理论,而它涵盖这个理论本身所使用的所有语义概念,就会有可怕的后果。由于这个原因,我们必须把元语言与对象语言区别开,因此必须为恰恰是英语或德语的某一片断构造我们的意义理论,而这样的语言却把意义理论使用的语义词排除在外。这种动机与另一种动机相当不同,后者是就某个非常有限的片断给出一个意义理论。这样做并非没有用,但是我们看不出来,它的成功确实指出了把这个理论扩展到整个语言的道路。很有可能,我们遗漏的部分会迫使我们构造一种非常不同的理论。因此,尽管它不是没有用的,你也不能在它上面构建太多的东西。

舒: 有限的片断也许可以用于其他一些目的,但不是为了回答
178 与意义概念相关的哲学问题,是这样吗?

达: 不是,结论是一样的,证据更不可靠。构造一个意义理论不是一项科学事业,但是在科学内也出现相同的事情:你也许能够为一种特殊情况构造一个成功的理论,而且你希望能把它扩展到一般情况,但是你不能一门心思地期望它。当你试图扩展它的时候,有可能你不得不重新构造整个理论。我认为,我们的情况也完全类似。

舒: 我问一个专门的问题:弗雷格有时候谈到一种“理想的”语言。你认为他想的是一个能够构造的非常大的片断吗?或者他是在考虑一种我们应该努力但是绝不能最终达到的纯粹的理

想吗？

达：我认为有两个想法他没有明确区别。一个是关于应该完善地表达我们思想的语言的想法。这是一个无法达到的理想，而且我认为他知道这一点。例如，这样一种语言只能以一种方式表达任何一个思想。弗雷格相信，相应具有“A 和 B”和“B 和 A”这样形式的句子表达了相同的思想。因此一种理想的语言就不会有这两种书写它的方式。换言之，一个交换的二元算子会有两个不可区别的自变元位置：对于任何与我们具有的那些文字相似的文字，这实际上都是不可能的。

弗雷格常常提到人工语言有一种要求不太强的条件是，它应该装备完善，因而没有谬误风险地进行演绎论证。弗雷格相信这是可行的，并且实际上通过他的逻辑符号方法达到了。它要求消除各方面有缺陷或不合适的表达式，包括指示代词和索引词。

舒：因此，避免歧义、含糊、没有所指的单称词等，就会是至关重要的，是吗？

达：是这样。推理的有效性会有一个绝对明确的标准。为了应用这个标准，必须能够避免真值的所有不确定性。 179

舒：你认为吉奇一度称之为“好莱坞语义学”的东西是有些在弗雷格所想的方向上吗？

达：他指什么——蒙塔古语法吗？

舒：是的。

达：不。目的完全不同。蒙塔古是想按照自然语言实际那样构造一种句法和语义。弗雷格旨在创造一种人工语言，这种语言没有他认为自然语言具有的许多缺陷，因此他是要创造一种进行演绎推理的可靠工具。弗雷格解决了几百年来一直困惑逻辑学家的问題，即如何获得对一般性表达式的一般分析，这绝不是巧合。他之所以能够解决这个问题是由于引入了量词和变元的设计，而这种设计与自然语言中表达一般性的方法没有直接的关系。弗雷格对自然语言机制的任何确切描述不感兴趣，而且非常怀疑这种描述的可能性。

*

舒：在你的论证中，“断定”这种言语行为起着核心的作用。如果是这样，一定有某种方式把它与不同的言语行为区别开，比如问句、命令句，等等。人们常常反对断定句是用来表现所有可能的言语行为的：我们用它们来下命令、提问，等等。你认为划出断定的言语行为与其他言语行为之间的界限是真正重要的吗？你认为我提到的这种反对意见有分量吗？

180 达：我当然认为断定与其他言语行为处于不同的层次。这是因为，假定你知道了什么是断定，那么说明许多其他类型的言语行为就相对容易一些。问一个问题是一种很清楚的情况。应该承认，这里仍然有问题，比如人们应该允许有多少种不同类型的言语行为？就祈使语气的句子而言，说它们都是用来下命令的显然不对；也有一些祈使句是建议和指示，比如一个罐上的指示：“缓慢加热”。这确实是祈使语气，却绝不是下命令。既然关于构成命令的是什不應該太精确，我认为这里就有一个问题。

一个人叫喊“别踩这些花圃!”或“别靠近那条狗!”,这是不是一个命令就有些含糊。一种比较清楚一点的情况是,看到一个人就要被一辆车撞上的时候大喊一声“当心!”。这是一个命令吗?不是,在这种情况下谈论命令就会是不对的。

舒:也许是警告。

达:是的,是警告。

舒:但是,人们也许不想有一种特殊的警告言语行为。

达:这正是困难所在。奥斯汀把“一个人通过说出某个句子或短语能够做多少种不同的事情?”当作基本问题。然后他进一步列出所有表达一种活动的动词,而这种活动可以通过说出特定语词而表现出来。他还要考虑,相应于每一个动词有一类语用力量。但是这不是在这一点上应该问的问题。这里应该问的是:“你必须要知道言语行为的什么形式,才能理解它们的一例情况?你必须学会哪些实践?”我认为,不需要专门学习什么是警告,然后才会说“当心!”,或者才会当别人这样说时理解他是什么意思。因此不应该把提出一个警告看作是一类比如类似于提出一个请求的言语行为。

181

这样,我不是说关于这些其他种类的言语行为就没有问题。然而,对牵涉到表现这些类言语行为的实践的描述显然是相对没有问题的。相比之下,对断定的语言实践的描述明显是非常困难的。断定由于与真相关而获得核心的重要性。弗雷格说,涵义与真密切联系;但是,真同样与断定或判断(根据我们关于言语或思想的不同考虑)相联系。除非人们知道断定的言语表

达的意义是什么,否则就无法知道真和假是什么:不这样,就没有区别真假的基础。因此在我看来,**断定**既是比**问题**、**命令**和其他言语行为更困难的概念,也是更为根本的概念。

就你问题的第二部分来说,我不太为这种反对意见所动。人们提到的许多情况,比如戴维森提到的情况,不过是虚假的。人们必须区别一个人在说什么的时候有什么用意和他在说什么。一个**真正**用来下命令的直陈句或陈述句是这样一个句子,除非是一个很差劲的玩笑,否则它不会接受一个以为它是一个断定的回答。人们给出的许多例子是这样的,其中说者实际所做的是做出一个断定,尽管其背后的意思显然是要使听者做某事。这样一个言语表达不能等同于一个命令,因为一个关于断定的回答也许会使人不快,从语言的角度却不会是不恰当的。因此我不认为这是一个非常严重的困难。

舒: 在回答戴维森的这一反对意见时,人们必须总是让两个概念起作用,即言语表达的内容这一概念和所说的意思这一概念。你认为有什么办法获得对这两个核心概念更清楚的表述吗? 或者说,它们保持这样不明确的和开放结构的状况也许是很重要的吗?

达: 可能有许多情况都难以应用,但是区别的原则却是相当清楚的。甚至为了相互理解,我们也总是不得不评价隐藏在所说的话背后的动机或意图。有时候这是非常明显的,有时候则是困难的。“他那样说是开玩笑还是认真的?”,“他认为他的话是与前面的讨论相关的,还是他在转移话题?”,在交谈过程中,我们总是需要思考这类问题。

语言的言语表达一般是自愿的理性的活动,我们也必须这

样评价它们,这是至关重要的。然而明显的问题是,这样的评价就像是对任何非语言活动的评价,比如我们思考:“他为什么那样做?”或者“他那样做的目的是什么?”实际上,人们学习它并不是一定要把它作为获得语言的一部分。人们不过是在学习如何回答别人和与别人相互作用的过程中学会了它。

应该被看作是“语言游戏”一部分、看作是属于我们语言实践并在意义理论内描述的东西,对于学习语言来说则是某种专门的东西。有许多东西从一种语言到另一种语言保持不变,但是它们必须作为获得语言的一部分而被学习。这在我看来是主要的区别。但是我不是要说它总是很容易应用。戴维森的观点是,所有弗雷格称之为“力量”的东西都可以指派到第一个范畴,即赋予不是语言本身专门的范畴。知道言语表达的真之条件就够了;至于所说的东西是用来使听者做某事或问他一个问题,这里的理解就会是评价说者在说某种带有这些真之条件的事情时的动机的一部分。我根本不相信这一理论。

舒:我们似乎总是能够以某种方式重新描述言语表达,从而使它们的意思变得更清楚。但是,只要我们试图使我们这样做的方法系统化,就会产生困难。我们总是回头重新表述我们的言语表达,以便说明它们的意思。

183

达:这一点我不太确定。这常常是一个言语表达如何与另一个言语表达相关的问题。我们可能会问:“他那样说是作为以前所说的东西的一个论证还是作为一个让步?”回答可能不是完全清楚。一种看待它的方式可能是:他坚持某个论题,但是允许它有一个例外;另一种看待它的方式则可能是:他正在给出相当荒唐的接受其主要论点的理由。对于理解一个与单个句子不同

的讲话也是如此。当一个人发表一个政治讲演,做一个讲座,或者不过是在交谈过程喋喋不休,他必须要把握住,他做出的各种不同陈述是如何根据他的意向相互联系的。有时候他为他刚刚说过的东西做一个论证,有时候他为他将要说的东西做一个论证,有时候他说明一个一般论题,有时候他做出让步或提出附加说明,有时候他开始说一个新的题目。为了理解讲话,人们不得不在各个阶段理解他是在做什么。说话者可能提供语言线索。有一些高度形式化的语言线索,比如“因此”,“因为”(作为连词),“必须承认”,“例如”,等等。但是并不要求使用它们。

在没有这样一种语言指示的情况下,重要的就是识别构成讲话的连续的言语表达的意向或意思。这里,我们不关心如何区别与说出单个句子的力量相关的不同言语行为。例如,在一个讲座中,讲课人可能会问一些他要回答或让听者来回答的问题,或者他可能告诫听者,比如“绝不要忘记这一点”或“不要让你受到欺骗”。甚至一个讲座也不是一系列断定。但是,把握讲课人说的某种东西是一个断定还是一个问题与理解这种东西与他说过的其他事情的关系是完全不同的。

- 184 **舒:** 你曾经说过,弗雷格实际上给哲学带来一场革命。由于弗雷格的工作,笛卡尔以认识论所占的首要地位受到挑战,而且语言哲学取而代之。这个论题讨论得很多,也遭到强烈反对。你今天还会这样说吗? 或者你现在愿意对它做点限定说明吗?

达: 我不想对它做任何大幅度的限定说明。也许我所说的与其说是对弗雷格以前的哲学情况的准确描述,不如说是对自弗雷格以来所发生的情况的准确描述。人们可以区别语言哲学和思想哲学。弗雷格越来越倾向于说,“我真正谈论的是思想而不是

语言”，尤其是在1906年当他终于相信语言误导他为算术构造了错误的逻辑基础以后。他确实给思想提出了一种哲学说明，当然是他那种意义上的思想，即命题态度的内容：能够相信的、知道的或怀疑的东西。尽管有人否定他，但是他完全是借助勾勒一种语言的意义理论这样做的，因为他解释了什么是语言表达式有涵义。

然而，这两个方案可以分开。执行一个方案可以构造一种思想哲学，即分析什么是把握一个思想，什么是判断它是真的，什么是有一个带一定内容的信念，等等。这种思想哲学不是以那种方式进行的，不是以语言分析作为思想分析的路径。最近一些从历史背景来说具有分析传统的哲学家，比如加雷思·埃文斯和更近的克里斯托弗·皮科克，恰恰企图做这样的事情——独立于语言解释思想，反过来又以与思想相关的概念解释语言，而在解释的次序中思想被看作优先的。

从这样一种观点出发，仍然应该把思想哲学看作对于哲学的其他部分是根本的，尽管不再把它等同于语言哲学。这并不是说在能够接触其他任何东西之前必须完成这些基础；仍然存在的问题是，这个主题的基础是对思想、思想结构和思想之间的相互关系的充分分析，而且整个哲学将正是建立在这样分析的基础上。在我看来，在弗雷格那里这确实是一个新的前景，而这在某种程度上是由于他毕竟是清楚地看到如何可以做出这样一种分析的第一人。

应该承认，以前一些哲学家也做过一些努力，但是这些努力没有什么用。谁也不会把它们当作任何东西的基础，而且它们与认识论纠缠在一起。弗雷格在关于思想内容和句子意义的问题与关于诸如思维过程这样真正的认识论问题之间做出了非常清楚的区别。因此我确实认为这是一个新前景。我最初说的也

许给人一种印象,好像在笛卡尔以后,每一个人对哲学任务都保持了一种完全是笛卡尔式的看法。如果这样,就会不对了。然而,即使在康德那里,根本的重点也是认识论的;他并没有建议应该有优先的工作要做,而是直接投入到认识论问题之中。这在某种程度上是因为他认为逻辑是不足道的,在这一方面再没有什么可以做的。因此我大体上仍然信守我所说的。

舒:你提到埃文斯和他的追随者。他们独立于语言赋予思想哲学以首要性,你认为这种做法总归是要回复到笛卡尔吗?或者,这是一个关于思想的新看法吗?我们能够在他们的理论和弗雷格以前哲学家的那些理论之间做出清晰的区别吗?

达:尽管一开始人们可能会认为不行,实际上却有一个鲜明的区别。这些哲学家确实并非无端就有分析的传统,即使他们在解释的次序上颠倒了语言优先于思想这一根本原则。区别有两个。首先,他们的重点不是在知识本身。确实,人们大概不可能与所有认识论问题一刀两断。我不是在妄称所有哲学自笛卡尔以来不过是对他的注释,但是,所有哲学自他以来至少与他联系在一起却是没有歧义的。当他说到清晰独特的思想时,他不是

186 在谈论把握涵义,而是在谈论知识和对真的认识。他当时提出的问题不是命题的意思是什么,它们的内容是什么。他通常认为它们的内容是没有问题的。他提出的问题是我們有权说知道什么。这根本不是埃文斯和他的追随者的起点。他们的起点在于下面那样的问题:什么是把握这些概念?什么是有一个关于自己、关于眼下或关于昨天的思想?我们在语言中用指示代词表达什么?什么是与“这张桌子刚掀翻”这样一个句子有相应的思想?我认为这确实是非常大的区别。

另一个区别是极其重要的,但是更难说明。埃文斯有一种看法:有一个概念比哲学家们一直非常关注的知识概念原始得多,也更为根本,这就是信息概念。信息由感知传达,保存在记忆中,尽管也借助语言传播。在接近专门意义上的知识概念之前,人们需要集中考虑信息概念。例如,人们获得信息,并不一定要把握体现它的命题;信息的流动在比知识的获得和传递更为基础得多的层面上运作。我认为这一看法值得发掘。这是我在读埃文斯的书之前未曾想到的看法,但是它可能是富有成果的。这一看法也使这种工作与传统认识论鲜明地区别开。

舒: 弗雷格以前的哲学有一种典型的情况,像笛卡尔这样的哲学家竟然能够担心如何区别梦中与醒时的问题。我以为这对任何赋予语言优先性的人都不会成问题。对于埃文斯和相似的思想家,这个问题是一种什么情况呢?

187

达: 就认识论方面来说,埃文斯不为这个问题担心。他担心的是幻觉,而不是梦,但是他的担心是在一个完全不同的方面:他不考虑“我们如何能够区别幻觉和正确的知觉?”这样的认识论询问,而是问:“当你在幻觉影响下有了、或者认为自己有了关于你错误地认为你正在感知的东西的思想时,发生什么情况呢?”这是使他着迷的问题——而且在我看来是有道理的。但是,这个问题与传统认识论提出的问题是非常不同的。

*

舒: 对语言哲学的状况,在不同的分析哲学家那里,评价非常不同。一些人认为它是心灵哲学的一部分,另一些人说它是行为哲学的一部分,理由是言语是一类行为。第三种观点认为,语言哲学是根本的,而哲学的所有其他分支最终一定会划归为语言

哲学的问题。你会接受以上三种观点中的任意一种吗？

达：我不应该把自己绝对等同于它们中的任何一种观点，但是，如果要我选择的话，我当然会毫不犹豫地选择最后一种。使思想哲学成为心灵哲学的一部分在我看来完全是错误的。如果这是指一种类似于乔姆斯基的理论，而根据他的理论，一种意义理论确实是一种关于某种在大脑中进行的非常复杂的東西的理论，那么我认为这完全是一种非哲学的看待这个问题的方式。

188 **哲学关注的不是什么东西使我们能够像我们实际那样说话，而是什么是我们的言语表达有它们具有的意义，而头脑中发生的任何东西也不能解释这一点。我认为，把语言哲学看作行为哲学的一部分也不会有任何收益。当然，说话确实是一个人做某事的方式，这无疑是正确的，但是这不会使你有什么进展。我认为，这里惟一有意义的是某种我们已经谈过的东西，即人们以语言做出一种带有某种意向或某种动机的言语表达。因此行为哲学中一般主张的所有那些考虑都是适用的。然而，它们属于背景。把语言描述成理性造物的一种意识活动是至关重要的。如果你向一些对人类一无所知的火星人描述人类语言，你就不得不向他们解释这种语言，否则他们就不会知道这是一种什么现象。然而，这些对语言都不是专门的。语言的特殊性质不是在一般的行为哲学框架内可以解释的。**

*

舒：如果不带偏见的看一看最近分析哲学的发展，就会得到一种新的天真的印象。二三十年以前，以可能世界解释模态表达式受到强烈批评并被看作是过时的。对于像意向这样的许多心理学概念也是这样：除了作为受行为标准支配的东西外，人们一般都认为它们是没有用的。但是如今可能世界语义学已经时

髦好几年了,许多自由而不固定的心灵概念也被当作无须进一步解释的概念使用。这是一个正在被忘记的好传统吗?

达:这个问题不容易回答。人们曾经获得的洞见确实会丧失。我一直受到哲学中时尚的巨大影响的冲击:可能世界语义学是一个最好的例子。这样一种时尚在特定的时刻几乎抓住每一个人,人们都跟着它跑。我不认为可能世界语义学的流行是错误的。发生这种情况是因为克里普克成功地使用那种工具做出一些强有力的论证,这些论证强烈地打动了每一个人。在这种情况下,大多数人陷入一种思想状态:除非使用这样的术语,否则他们就几乎不能思考。在早些时候,分析和综合命题的区别也起了类似的作用:它成为一个基本的思想工具,因而似乎是不可或缺的和不可质疑的。我觉得这相当使人恼火。例如,现在人们随随便便地谈论“形而上学必然性”,却一点也不知道需要思考这是什么意思。我不知道,哲学最近是不是比以前更受一时兴起的时尚的制约。如果它受这样的制约,我不知道这里的解释是什么。我同意你的看法,一些东西确实完全丧失了,比如,区别动机与原因的依据。

*

舒:现在让我们谈一谈证实论。在你讨论过的反实在论和维也纳学派的证实论之间有清楚的区别吗?

达:说实话,我觉得很难认为维也纳学派有一个清晰、融贯的学说。它们的理论常常被表达为是一种单纯的对意义性的检验,而不是一个关于什么是意义的理论。因此它缺乏基础。对意义性的检验——仅仅检验一个给定的表达式是不是有意义——需要什么意义这个理论做基础。但是很难阐明那种意义理论可

能会是什么。我的意思是说,很难给它画出一个融贯的图画。对证实论的一种严格解释,肯定不是它的主张者想要的,因为这会产生荒唐滑稽的结果。这就是:一个陈述的意义就在判定它的真假的过程之中,因而如果你最终没有,至少原则上没有这样一种能行的过程,那么这个陈述就没有意义。这导致一个比他们以往敢于提出的要严格得多的证实原则,而且它的结果是荒唐的;它的约束性太强了。

因此下一步是什么?实证主义者从来也没有严格地采取以下自然而然的一步,他们试图以其他方式削弱证实原则。尽管如此,这自然而然的下一步却使我感兴趣。这一步类似于数学中直觉主义的一步,即要说明,把握一个陈述的意义就是:如果它有一个证实,那么能够认识到它,而不需要有一个达到证实的程序。然而,如果你这样说,那么在我看来就不可能坚持古典逻辑,原因尽人皆知:在这种情况下,只对那些你确实知道如何证实或证伪的陈述,排中律才成立。对于其他陈述,它仅仅是开放的,你不能说出它们确定的真值。然而,维也纳学派成员坚定不移地相信古典逻辑是正确的。这并非仅仅是一个疏忽。就他们对逻辑的整个看法来说,对于他们以《逻辑哲学论》的方式谈论重言式来说,这是核心的东西。因此我无法理解他们的观点是如何结合在一起的。我不认为他们的观点是一种我拒绝的理论。我根本不认为它是一个融贯的理论。

关于逻辑实证主义的第二点很难说清楚。毫无疑问,他们谁也不会明确地断定这一点,但是他们写的东西就好像每一个句子都可以有一种意义,这是它独立于语言的其余部分而具有的意义。也就是说,我们由于知道句子的证实原则,因而把一种意义附加给句子,而证实被看作是某种本身独立于语言的东西。这可能是某种非常复杂的感觉经验结果,或是很大一系列感觉

经验可能的结果之一,因而证实这一概念在这里被含蓄地看作某种牵涉到语言成分的东西。所有语言的操作在这一过程中不起任何作用,因此实际的意义直接附加给句子,与该句子是语言的一部分没有关系。维也纳学派的成员肯定不会说意义的附加与句子是语言的一部分没有关系,然而,这里传达出来的意思却是这样的。

与此相反,根本的事实是,我们对语言的理解是把握一个系统或一种结构。我的意思不是说,这是维特根斯坦在说语言不是一种演算时所否定的那种意义的系统。我是指存在着多重的相互联系,从而理解一个句子一般来说就会依赖于理解语言的其他很大一部分,依这个句子明确或含蓄的复杂程度而定。这意味着,如果你说明了理解某个句子牵涉到哪些东西,这可能会用到证实,那么这个证实一般就要包含某种推理,而这个推理本身是在语言中进行的。

此外,因为维也纳学派哲学家认为证实是以纯感觉术语给出的,是由一些感觉材料序列组成的,所以他们被迫在经验句子的意义和数学句子的意义之间做出根本的区别。称它们都是“有意义的”实际上就成为一个双关语。它们有两种非常不同的意义。这在我看来是相当错误的。确切地说,有一个天平:数学陈述在这个天平的一端,而证实完全是由推理——而且是演绎推理——过程组成的。在这个天平的另一端也许有一些句子,它们只能用作观察报告。然而大多数句子处于这个天平的中间。我认为,这相当于对维也纳学派哲学家一个非常强烈的批评。他们未能考虑语言的相互联系性,理解语言的一部分依赖于理解语言的另一部分,而且由于这个原因,他们不得不做出这个错误的两分法。

舒：你在不同地方强调说，无论反实在论的论证多强，我们本性上倾向于做实在论者。对你来说，为了正确地理解反实在论，受到实在论的诱惑也许是必要的，是这样吗？

- 192 **达：**我认为就是这样。在我的“真”这篇论文中，我最接近于绝对赞同反实在论的观点。然而一般来说，我试图避免这样做。我一直试图在实在论和反实在论的观点之间保持不可知论，但是我强调，通常对实在论的正当性说明是不适宜的，因此有一个大问题需要解决。正如我在“过去的实在”一文中所说，正是在时态情况下，采取一种反实在论的观点，即一种关于过去的反实在论观点，变得最成问题。人们有很强烈的动机采取实在论的观点，而且我绝不是想要自己无视它，把它仅仅看作是人类大脑的一种错误。我看不出如何能够针对反实在论的攻击为实在论的立场辩护，但是如果人们向我表明如何能够这样做，我会很高兴的。一些人十分认真地对待这一整个问题，我认为他们这样做是对的。另一些人做出愤怒的反应，因为他们非常强烈地相信实在论的真，以致他们认为所有这些讨论都是无意义的，因而不考虑。他们对这个问题漠然置之，这在我看来是非常错误的，因为这是一个严肃的哲学问题。我觉得很难相信反对实在论的论证如同它们表现的那样强有力。如果我发现我确实不得不采取一种关于过去的反实在论观点，我是会非常不高兴的。对我来说，这会是一种非常不舒服的立场。也可能会有某种中间的观点，但是我还无法看出这会是一种什么观点。

*

舒：在本书中，你讨论了一些你在你早期著作中很少提到的作家。你谈论波尔察诺，你提到布伦坦诺，而且你广泛地讨论胡塞尔。我认为这是你相当近期的兴趣。你对这种非常不同的研究

哲学的方式怎么看？

达：我承认，我从读胡塞尔的著作得不到我从读弗雷格的著作得到的快乐。胡塞尔的著作冗长，不像弗雷格的著作表达得那么明确。尽管如此，我还是发现胡塞尔令人感兴趣。历史问题也是令人感兴趣的。如果你把《逻辑研究》与弗雷格进行比较，他们的区别并不是那么特别大。当然，他们有相当大的区别。如果你看一看后来的发展，你对他们的理解就会更清楚。然而，这是一个非常有趣的问题：他们建立的传统最终怎么会如此南辕北辙？在他们最接近的时候，他们著作中有什么东西导致了这种南辕北辙？思考语言转向的背景也是有趣的：在语言转向以前有什么东西使得后来非常自然地采取这一步？

我很高兴读波尔察诺，尽管我不知道是不是有人曾经读过《科学论》整部著作。在我看来，这部书太大，这是一个大缺陷。我只是读了一些节选，但是与其说我喜欢读胡塞尔，不如说我喜欢读波尔察诺。

舒：最近有一些人企图在现象学和分析哲学的鸿沟上架起桥梁。这是一种真正积极的发展吗？为了设法解决问题，着眼于发现哪一方是对的，强调区别难道不会更好吗？

达：这有相当的道理。麻烦是这个鸿沟变得太大了，以致跨越它进行交流变得极其困难。我不是说人们应该装作认为哲学在这两个传统上基本上大致相同。显然这是荒唐可笑的。我们只有回到分歧点上，才能重建交流。现在叫喊跨越这个鸿沟是没有用的。

哲学家们显然永远也不会达成一致意见。然而，如果他们

再不能相互交谈或相互理解,则令人遗憾。达到这样一种理解是很难的,因为如果你认为人家走错了路,你可能会没有强烈的愿望与他们交谈,也不愿意找麻烦批评他们的观点。但是我们达到了一点,在这一点上,就好像我们是在研究不同的主题。我很高兴,现在有许多人,不仅在德国而且在意大利,他们既熟悉胡塞尔,也熟悉弗雷格,而且能够把他们相互联系起来。

*

舒:你一度在政治上非常积极,不是对政党的政策,而是在反对种族主义的斗争中。这显然是由道德信念所驱使。你认为这些信念在广义上与你的哲学思想联系在一起吗?

达:仅仅在最宽泛的意义上。当我最初涉足这一斗争中的时候,我当然不认为它是由我的哲学研究产生的。如果我做许多伦理学或政治哲学的研究,情况可能会不同,但是我没有这样做。我的研究完全在这个主题的另一端。然而我相信,一般的学术,也许尤其是哲学家,有责任对社会问题保持敏感,而且如果他们看到有机会做任何能行的事情,就有责任去做。这是因为他们有某种特定的优势:他们有时间反思,而且无论他们可能有多忙,他们也比大多数人能更自主地掌握自己的时间。我还认为他们有一种特殊的责任。如果你是一个知识分子,尤其是如果你的目的是做一个哲学家,因而思考非常一般性的问题,那么你就应该能够对迫切的一般性问题做出反应,无论公众忽视了它们还是把注意力集中到它们上面。

然而,只是在这种非常一般的意义上,我才看到联系。当年在英国我们所处的形势下,我看到我有可能在一个方面做些有重要意义的事情,而在这方面很少有人采取任何这样的行动或甚至意识到形势是什么样子。我认为,如果我没有做那个工作,

我就不能把自己当作一个哲学家来尊重：我会感到我的所有哲学活动都是假的。但是，仅仅在那种一般意义上，才有与我的哲学思想的联系。

舒：有一种流行的哲学传统，它把实践理性放在首位。从这种传统的观点出发，一种缺少伦理学（道德哲学）作为其组成部分的哲学是非常不完整的。这是你能尊重的思想吗？或者你认为不应该是这样吗？ 195

达：我当然尊重这种哲学传统。显然应该是这样，但是这并不是说每一个从事哲学研究的人也都应该从事伦理学研究，或者，如果受到质疑，甚至能够说“下面是我的伦理体系”。在19世纪，德国有一些哲学教授都发表过《逻辑》、《形而上学》和《伦理学》著作，因而都产生了一个“体系”。在这种意义上，并非每一个做出重大哲学研究的人都必须生产一个体系。应该承认，弗雷格不是哲学教授，而是数学教授，但是他是一个明显的例子，说明了一个人对哲学而根本不是对伦理学做出了伟大贡献。如果他写出一本《伦理学》，我确实无法确定我会喜欢它。当然，谁要是完整的哲学，它确实就必须包括伦理学。如果这里的意思是说伦理学是整个哲学的王冠，那么我不赞成这种意见。

舒：你想写一本关于伦理学的书吗？

达：不想。

附录二

走访达米特教授

1992年10月29日我到牛津拜访达米特教授。离开牛津以后,我乘火车去诺丁汉看一个朋友,在一个小站换车。在等车的两个多小时里,我记录下了与达米特教授谈话的一些主要情节,尤其是他说的一些话。那是一个很小的小火车站,名字已经遗忘。依稀记得那个候车室很小,好像只有两三张小桌子,一个售货员在卖一些食品、饮料和报刊。我当时买了一瓶啤酒,一包薯片,坐在一张桌子上一下子就写完了以下的文字。没有别人,只有我和伴随着我的那些新鲜的记忆。

10多年过去了,今天重读这篇回忆,虽然感到很亲切,但是吃惊的是有些情节已经淡忘。由此我确实感到,回忆录的可靠性是值得怀疑的。因此,我放弃了重写访问达米特教授的想法,而是把当年这些文字登出,不加修改。只是在一些地方以注释的方式做一些说明。这里,正文文字是当初的,记忆应该还是比较准确的。注释则是现在的。顺便说一下,1993年,以下文字的一部分曾经发表在《哲学动态》1993年第7期上。

迈克尔·达米特教授(1925—2011)是英国牛津大学教授,当代著名哲学家,世界闻名的弗雷格研究专家。他的主要著作有:《弗雷格的语言哲学》(1973),《弗雷格哲学的解释》(1981),

《分析哲学的起源》(1988),《形而上学的逻辑基础》(1991),《弗雷格的数学哲学》(1991),等等。著名哲学家艾耶尔曾说,达米特的《弗雷格的语言哲学》是“杰出的成就。它不仅对弗雷格的观点提出明晰的说明和大体系统的描述,而且在由此产生的许多重要而困难的问题上展示了作者的许多深邃的洞见。该书以其诚实、严谨和敏锐的风格使达米特先生跻身于当代杰出的哲学家之列”。对于这样一位哲学家,多年来我一直怀着一种崇敬的心情。^① 1992年10月29日上午,我有幸到牛津专门拜访了达米特教授。

达米特教授在家里接待了我。他内穿浅灰色衬衫,罩一件红毛衣,扎一条浅咖啡色淡花领带,外着藏青色西装,一头白发,两眼炯炯有神。由于我们事先写过信,也通过电话,因此没有客套什么。达米特教授打开一瓶法国白葡萄酒,倒出两杯,给我一杯,然后我们就交谈起来。他简单地问了我访英期间的生活与工作情况,随后我们就转入讨论有关弗雷格的问题。

达米特教授一开始就高度评价了弗雷格的《算术基础》,认为这是一部杰出的著作,他讲了自己当初如何受这部著作的影响,并由此深入研究弗雷格。他特别强调说:“你只要一读这本书,就会被弗雷格杰出的思想所吸引。”对此我深表同感。我告诉他我已经把这部著作从德文翻译为中文,并找到出版社。他听了很高兴,表示赞赏,并说,这部著作很重要,他得到了一位译者赠送的一个意大利文本。

我问达米特教授,他于1958年给《英国哲学百科全书》写“弗雷格”这个词条的时候,把弗雷格的用语“*Bedeutung*”译为

^① 这段话是回来以后为给《哲学动态》写文章的时候加上的。

“meaning”，后来在1973年发表的专著《弗雷格的语言哲学》中，则用“reference”表示“*Bedeutung*”；而1952年出版的吉奇和布莱克的英译本《弗雷格哲学著作选读》第一版把“*Bedeutung*”译为“reference”，而在1980年出的第三版中，则把“reference”改为“meaning”，这是为什么呢？

教授笑了。他很有兴致地给我讲了这一段历史。1953年，当他读到吉奇和布莱克的英译本的时候，他仔细对照德文原著检查，发现译文有许多错误，特别严重的错误是把名词“*Bedeutung*”译为“reference”，而把相应的动词“*bedeuten*”译为“stand for”，这样就使人无法搞懂弗雷格的思想。“*Bedeutung*”的英译当然应该是“meaning”，而“*bedeuten*”也应该相应地译为“mean”。为此，他写了书评，详细列举了英译本的错误并提出了批评。吉奇和布莱克在其第二版中改正了大部分错误，但是保留了“reference”和“stand for”。由于英译本的问世，人们开始广泛地接触并讨论弗雷格的思想。达米特教授发现大学课堂上的讨论十分混乱，因此他在1958年给《英国哲学百科全书》写词条的时候，有意要纠正这种偏差，他用“meaning”表示弗雷格的“*Bedeutung*”。但是没有成功。“reference”变成了“*Bedeutung*”的标准译法，被人们所接受。于是他在1973年出版的著作《弗雷格的语言哲学》中也采用了“reference”这一术语。谁知到了1980年，他们竟然把“reference”又改了回来，改成了“meaning”。讲到这里，达米特教授一阵大笑，他说：“30年了，太迟了！”

我说，弗雷格关于“*Sinn*”和“*Bedeutung*”的区别十分重要。因此对“*Bedeutung*”的译法很重要。弗雷格的这种区别主要是为了区别出逻辑研究的对象和不是逻辑研究的东西。最重要的是说明，句子的“*Bedeutung*”是其真值。但是一些哲学家，甚至

像奥斯汀,认为弗雷格对专名的涵义(sense)和所指(reference)的区别是对语言哲学的最重要的贡献,而把这种区别扩展到句子的涵义和所指则是错误的一步。我认为这种观点是错误的。^①

达米特教授说,这种观点确实是错误的。奥斯汀做了很出色的工作。弗雷格的《算术基础》,他译得很好,但是可以说,他并不太懂弗雷格的著作。达米特教授谈了自己与奥斯汀的接触和感受,^②然后说,弗雷格每次谈到 *Sinn* 和 *Bedeutung*,总是先谈专名,然后再谈句子,但是重点总是在句子的 *Sinn* 和 *Bedeutung*。我问他,这是为了便于理解吗?他说,是的,这样容易理解,比如说,晨星的 *Sinn* 和 *Bedeutung*。

我问达米特教授是不是1957年去的明斯特,他说是的。那实际上不是他第一次去明斯特。他边回忆边说:“我好像是1955年去的美国,见到了奎因。而去明斯特是在那之前,可能是1953年夏天。”他讲述了与肖尔兹教授在一起的一些事情,最后不无感慨地说:“可惜呀!肖尔兹教授身体状况很坏,他叫人把弗雷格遗著的许多手稿用打字机打印出来。但是这毕竟不是全部。第二次世界大战中,由于飞机轰炸,弗雷格的手稿失落了。其中许多是很重要的,特别是他与勒文海姆(Loewenheim)的通信。因此我们无法知道弗雷格的全部思想及其发展情况。”

① 这里我说错了,持这种观点的人是塞尔,不是奥斯汀。可能是因为当时我们一直在谈翻译问题,谈奥斯汀比较多,达米特还讲了一些当年上他的课的情况。他对奥斯汀的评价很低。我的这一“张冠李戴”不知道与当时的语境有没有关系。

② 达米特教授对奥斯汀谈了许多,批评也很多。但是我当时觉得这些话不适合于写出来,因此只写了“不太懂弗雷格”这一句。这也说明,十几年前我对学术批评的理解与今天是相当不同的。

我谈了我曾于 1983 至 1985 年在明斯特学习过两年多的情况,我还告诉他不久我可能去德国访问加布里尔(Gabriel)教授。这时他说:“加布里尔现在正在研究洛采,想研究洛采对弗雷格有什么影响。我实在看不出洛采对弗雷格有什么影响。有些人总想从弗雷格以前的哲学家身上寻找对弗雷格的影响。当然,我不是特别了解德国哲学,但是我看不出那些哲学家对弗雷格有什么影响。”^①

我本来还想向达米特教授请教几个问题,但是他却让我谈谈我自己的工作。于是我向他讲了我自己的一些想法。我说,我已经把弗雷格的《概念文字》的序、第一章和第二章的部分,以及其他 13 篇论文译为中文,即将由商务印书馆出版。我自己目前正在准备写《弗雷格思想研究》一书,我向他介绍了自己这本书的基本思想。达米特教授认真听我讲述。当我讲到弗雷格有一个方面的工作是从概念文字出发描述思想的时候,他插话说:“对,描述思想是弗雷格很重要的一部分工作。”当我谈到弗雷格从概念文字出发分析自然语言并取得重要成果的时候,他说:“特别应该强调,弗雷格不是单纯地分析语言,他是通过语言分析来分析思想,因为他认为句子结构和思想结构是相对应的。”

当我谈到弗雷格相信自己的概念文字不仅可以用来描述数学,而且稍加改进就可以适用于动态系统,比如物理、化学,而且对哲学也很有用,这说明弗雷格的概念文字对哲学分析具有重

① 加布里尔是德国研究弗雷格的专家。他强调弗雷格受德国传统学说和思想的影响,尤其是受洛采的影响极大。达米特教授关于“影响”的问题讨论了许多,其中谈到了胡塞尔。在德国留学的时候,我曾经听过关于胡塞尔的课,也看过《逻辑研究》,但是说老实话,我当时对胡塞尔不太熟悉,因此对这方面的谈话内容一点也没有记录。实际上,从这次谈话以后,我开始认真阅读胡塞尔的一些著作。

要意义的时候,达米特教授点头同意。他说,这一点很重要。所谓弗雷格开创了语言分析的时代,是说以前哲学家们也讨论对象、概念、主体、客体等问题,以及它们之间的相互关系。但是他们很糊涂,搞不清楚这其间的关系。是弗雷格第一次谈清楚了什么是对象,什么是概念,它们之间是什么样的关系。^①而且弗雷格告诉人们一种方法,一种如何进行分析的方法,这就是从语言出发来分析思想的方法。

我谈完自己的想法以后,达米特教授问我在翻译中有没有什么困难。我回答了这个问题,并特别详细地讲述了中文对“*Bedeutung*”的翻译及其中文的涵义。当我谈到关于“*Bedeutung*”,中译文是“所指”或“指称”,以前我采用前者,现在我想把它改为“意谓”的时候,他说:“你讲的是对的。‘*Bedeutung*’本身确实没有‘所指’的意思。这个词很难翻译,因为弗雷格是在一种专门的技术的意义上使用这个词,而且在他早期和晚期著作中,这个词的意思是不一样的。”

谈完翻译的问题后,我说希望将来在研究写作中可以随时向他请教,他欣然同意:“当然,没有问题。”

随后我们谈了目前关于弗雷格的几本专著,包括斯鲁加的

① 这一段话被我大大省略了。达米特实际上谈到了许多哲学家,包括英国的哲学家洛克、贝克莱、休谟等,他认为他们都糊涂(“they are all muddle-headed”)。记得当时我听到他对比这些哲学家关于对象和概念的讨论,而称赞是弗雷格第一次区别清楚什么是对象,什么是概念的时候,“一个对象总是处于一个概念之下”,“一个概念是一个其值总是一个真值的函数”这两句话立即出现在我的脑海,我立即体会到了什么叫做“顿开茅塞”。其实,我当时不是不明白什么是对象,什么是概念,它们有什么样的关系,因为这些内容是弗雷格反复阐述和强调的,甚至可以说是他的思想中自明的东西。但是,是达米特教授使我从哲学史的角度,从问题本身的角度,而不是仅仅从弗雷格思想的角度,看到了这个问题的重要性。这段话我至今记忆犹新。但是当时我觉得把这些哲学家的名字都列出来,可能不太合适。我今天写出这些内容只是想说明它对我的那种震撼性的触动,再无其他意思。

《弗雷格》(1980), 克里的《弗雷格哲学导论》(1982), 贝尔的《弗雷格关于判断的理论》(1979), 贝克和哈克的《弗雷格: 逻辑研究》(1984), 库车哈的《弗雷格》(1989), 等等。我特意谈到他的名著《弗雷格的语言哲学》。由于受到达米特教授诚实认真的态度的感染, 我表达了自己的一个意见: “这是一部很了不起的著作, 我从它学到了许多东西。但是我对其中一些问题有不同看法。比如, 您说弗雷格的意义理论有三种要素: sense, tone, force。这涉及句子之内与句子之外的东西之间的区别分析, 也涉及句子之内与真假相关和与真假无关的东西的区别分析。这是很出色的分析, 但是这种系统的表述并不是弗雷格本人的思想。”我的话音未落, 达米特教授就笑了。他说, 当然, 弗雷格确实没有概括出这其间的关系。弗雷格关于 sense 谈了许多, 关于 force 谈了一些, 也说到了 tone, 但是作为一种思想研究, 绝不能停留在它的表面上, 所以他做出这些概括。

我谈了这部书在中国的影响, 并告诉他我把该书的序言和最后一章译成中文, 分别发表在两份中国杂志上。我把带去的这两份中国哲学杂志(《哲学译丛》1988 年第 4 期和《自然哲学中的哲学问题》1988 年第 3 期)送给他, 他很高兴, 并表示感谢。我又向他表示了一个愿望, 希望他能写一本关于弗雷格著作的导论, 深入浅出地介绍弗雷格的思想, 其中不讨论别人的观点, 不与别人争论, 只作介绍。他又一次笑了。他说, 当他完成《弗雷格的数学哲学》的时候, 他的夫人对他说: “你今后再也不要写任何关于弗雷格的东西了。”听我解释了我为什么会有这样的想法以后, 他半开玩笑地说: “等等吧, 看我的夫人会不会改变她的主意。”

这时他突然问我懂不懂德文,我说懂。他又问我读没读过他的《分析哲学的起源》一书,我说没有。他起身去书房拿来一本书,对我说:“我很想送你一本我的《弗雷格的数学哲学》。但是很对不起,我手边没有了。就送你一本《分析哲学的起源》吧!这是德文本,1988年出版。”他说,1987年他去意大利博洛尼亚大学做了一系列报告,没有想到这些报告被编辑起来,由舒尔特博士译成德文出版了。他在书上签名后,把书送给我。我表示感谢。^①

我也送给他一本我的著作《亚里士多德的逻辑学说》(1991)。我说:“您也许不太容易读懂中文,就不必去读它了。作个纪念吧!”他愉快地接受了。

时间很快,我们谈了两个小时。达米特教授请我一起去吃午饭。他开车带我到他的学院(New College),我们在那里共进午餐。饭后喝了咖啡。离开饭厅时,他提出领我去校园转转,然后送我去火车站。我实在过意不去,婉言谢绝。但是我提出了最后一个请求:与他合影留念。他笑着同意了。

分手时,达米特教授对我说:“一定给我来信!”我说:“一定!”望着达米特教授转身离去的背影,我心中感慨万分。我真想像不出,他那厚厚的大约10部著作是怎么写出来的!但是有

① 1991年,达米特的《弗雷格的数学哲学》刚刚出版。由于他在1973年的著作中就谈到要出这本书,因此,这本姗姗来迟的书非常引人关注。我内心非常希望能够得到达米特教授的这本赠书。记得当时与教授分手以后的第一件事情就是去书店买了这本书,花了35英镑,这对我是一个很大的数字。不过,得到《分析哲学的起源》确实令我高兴。此前我好像根本不知道达米特教授写过这本书。离开英国以后我去了德国,在那里看了这本书,才明白他为什么对我谈了许多胡塞尔,而且他当时在给的信中也谈到胡塞尔。

一种感觉是清晰的：不虚此行。在我的记忆中深深留下了一位性格开朗、平易近人、思维敏锐的哲学家的形象。^①

王 路

① 2000年我在《寂寞求真》(文联出版社)一书中也写过一段关于访问达米特教授的回忆。侧重点不同,但是从另一个角度说明了一些我的感受。这段话如下:

1992年在英国的时候,我专门跑到牛津,登门拜访了达米特教授。达米特教授是著名的语言哲学家、弗雷格研究专家,蜚声海内外,刚刚退休,受到许多大学邀请,讲学活动很多。电话里听说他刚从意大利回来,不过他很愉快地安排了我去的时间。我生怕过于冒昧,事先请教朋友黑尔,他建议我在达米特那里呆一个小时为宜。所以在与达米特谈了一个小时左右的时候,我找准一个机会客气地提出告辞。达米特教授和蔼地对我说,他的夫人出门了,中午不回来。如果我没有事情,他很愿意请我共进午餐。于是我们又谈了一个多小时,之后他请我到学校餐厅吃了午饭,饭后又去喝咖啡,我们一起实际上呆了4个小时。这样一个结果,事后大出黑尔的意外,连说了几个“wonderful”。在交谈中我发现,达米特教授不仅是弗雷格研究专家和语言哲学专家,而且在哲学史方面也有非常广博的知识。他谈到洛克、休谟,也谈到奥斯汀、塞尔,还谈到胡塞尔和海德格尔,涉及的范围非常广。虽然他对这些人褒贬不一,喜好不同,但是显然他非常熟悉这些人的著作和思想。对我提出的每一个问题,他的回答都尽量提供了一个来龙去脉。也许这是他对一个来自遥远东方的中国学者的青睐惠顾,也许这是他对一个年轻后辈登门求教的海人不倦,也许这是他沉浸在学术中的自然表现。然而,我却感到好像自己在读一本厚厚的书,一本充满智慧、敏锐、深刻和博学的书。……奎因在年轻时游学欧洲,曾拜访过卡尔纳普,与他相处6个星期。他后来在回忆中写道:

这是我第一次与一位年长学者进行持续不断的理性接触的经历,更不用说是一位伟人了。这确实是难以忘怀的经历,我的理性第一次被一位活生生的老师而不是被一本死书点燃了。

我相信奎因先生的感受。所谓与君一席话,胜读十年书,说的大概就是这个道理。

索引

(译名后的数字为原书页码,即本书边码)

A

- act of meaning(意义的活动), 43—51, 104
actuality(现实性), 23—24, 33—34, 47, 62—63, 96—97, 105
ambiguity(歧义), 45, 60, 62, 109, 133
analytical philosophy(分析哲学), ix, xi, 1—2, 4—6, 14, 22,
25—26, 127—129, 162, 189, 193
analytical tradition(分析的传统), 4—5, 39, 185
'Anglo-American' philosophy(“英美”哲学), ix, xi, 1
'Anglo-Austrian' philosophy(“英奥”哲学), 2
Allbritton, R. (奥尔布里顿), 170
animal thought(动物的思想), 121—126
Anscombe, G. E. M. (安斯库姆), 170
assertion(断定), 12—13, 59, 179—183
attachment of sense to a word(涵义附加到词上), 10, 44, 51,
64, 106
Austin, J. (奥斯汀), 168—169, 170
Ayer, A. J. (艾耶尔), 123

B

Bell, D. (贝尔), x, xl, 77—78

Berkeley, G. (贝克莱), 79

Bolzano, B. (波尔察诺), ix, x, 23—24, 25—26, 38, 127, 131, 139, 171, 192—193

Bosanquet, R. G. (鲍桑葵), 173, 192—193

Brentano, F. (布伦坦诺), ix, xi, 28—36, 37, 43, 74, 127, 192

British empiricists(英国经验主义者), 132

Brouwer, L. E. J. (布劳维尔), 174—176

C

Cairns, D. (凯恩斯), 73n.

Carnap, R. (卡尔纳普), 4, 22, 168

Central Europe(中欧), 2

central nucleus of noema(意向对象的核心内核), 114—115, 120, 125

Chisholm, R. (奇硕姆), 138

Chomsky, N. (乔姆斯基), 187

code conception of language(语言的密码看法), 132—135, 138

coherence theory of truth(真之融贯论), 15

colour(颜色), 84—95, 142

communicability(可传达性), 25, 85, 87, 139—143

communication(交际), 10, 41, 46, 86

common language(公共语言), 13, 25, 49, 86, 88, 147, 151

connection between meaning and truth(意义与真之间的联系),

15, 18—19, 156

context principle(语境原则), 5, 97, 109

‘Continental’ philosophy(“大陆”哲学), xi

Cooper, N. (库珀), xi

correspondence theory of truth(真之符合论), 15—16

D

Davidson, D. (戴维森), 4, 16—19, 45—46, 128, 149—150, 154—155, 161, 165—166, 181—182

dependence thesis(依赖性论题), 97—98, 109, 130, 135

Descartes, R. (笛卡尔), 33, 184—186

direct reference(直接所指), 39—40, 69

division of linguistic labour(语言劳动划分), 146

Dodgson, C. L. (Lewis Carroll)(卡罗尔), 44—46, 49—51

Dreben, B. (德雷本), 170

E

Evans, G. (埃文斯), 4—5, 40, 57n., 60, 65n., 69—70, 81, 128, 131, 134—135, 139, 143, 184—187

extrusion of thoughts from the mind(从心灵驱逐思想) 参见
思想不是心灵的内容

F

Føllesdal, D. (弗勒斯达尔), x, 34, 73, 74n., 77

Foot, P. R. (富特), 170

force(力量), 13, 17, 38, 74, 115, 151, 182—183

Frege, G. (弗雷格), ix, x, 1, 4, 5—14, 15—17, 21, 22—27,

33—35, 36—37, 38—39, 40, 44, 47, 51—55, 58, 59—61,
61—65, 68, 76, 78, 84—88, 93, 95—98, 99—109, 110—
111, 113, 115, 116, 117, 121—122, 123, 125—126, 127—
128, 129—131, 135—136, 138—143, 150—151, 154, 156,
161, 165, 169—170, 171—173, 175—176, 178—179, 181,
182, 184—185, 192—193

fundamental axiom of analytical philosophy(分析哲学的根本信
条) 参见思想优先于语言

G

Geach, P. (吉奇), 179

generality constraint(一般性限定), 134—135

Gödel, K. (哥德尔), 142

grasping a thought(把握一个思想), 22, 63, 96, 98, 99—109

grasp of sense(涵义的把握/把握涵义), 11, 99, 101—103,
104—105, 107—109

Gurwitsch, A. (古维奇), 73n., 77

H

Herbart, J. F. (赫尔巴特), 23

Hilbert, D. (希尔伯特), 176

Humpty Dumpty(汉普蒂·邓普蒂), 44—46, 49, 51, 104

Husserl, E. (胡塞尔), ix, x, 6, 24—26, 26—27, 34, 37—39,
40—42, 43—56, 61, 63, 65—67, 68, 70—75, 76—80,
104, 111—120, 121, 124—126, 127, 129, 131, 138—139,
192—194

I

- ideal entities(理念实体), 25, 34, 46—49, 61, 63
 idealism(唯心论), 75, 76—83
 idiolect(个人习语), 13, 148—157
 incomplete (unsaturated) expressions (不完整的/不饱和的表达式), 52—55, 98
 indexicality(索引性), 57, 59—60, 64—66
 intentionality(意向性), x, 28—39, 43, 71, 73—74, 76, 82—83
 intuitionism(直觉主义), 174—176, 190

K

- Kant(康德), I, 5, 23, 78, 185
 Köhler, W. (克勒), 123
 Kraus, O. (克劳斯), 32n.
 Kripke, S. (克里普克), 147, 152—153, 170, 189

L

- Leibniz, G. W. (莱布尼茨), 23
 Lescourret, M. -A. (莱斯库雷), vii
 linguistic turn(语言转向), 4—14, 27, 127—128, 131, 162, 193
 linkage problem(连锁问题), 63—64, 76, 116
 logical positivism(逻辑实证主义), 4, 189—191
 Lotze, H. (洛采), 130, 172

M

McDowell, J. (麦克道尔), 51, 69

McIntyre, R. (麦金太尔), 73

Malcolm, N. (马尔康姆), 170

Mauthner, F. (毛特纳), 170

Meinong, A. (迈农), ix, 1, 24—26, 34, 35, 37

mental acts(心灵活动), 22, 25, 27, 28—39, 43—44, 47—49,
51, 63, 67, 74—75, 78—79, 104, 117

Mohanty, J. N. (莫汉蒂), x

Montague, R. (蒙塔古), 179

Moore, G. E. (摩尔), viii, ix, 1, 4, 57—58, 60, 127, 171

N

naked thoughts(赤裸裸的思想), 10—11, 108, 110, 123, 128

natural language(自然语言), 5—6, 176, 179

Nazism, effect on philosophy of(纳粹主义, 对哲学的影响),
ix, 2

noema(意向对象), 26—27, 70—75, 76—80, 82—83, 112—
120, 121, 124—125

O

objective and subjective(客观的和主观的), 10, 22—23, 25,
38, 64, 84—95, 131, 139, 142—143, 161

objectless presentations(无对象的表象), 28, 34—38, 60—61,
68—75, 79—82

Oxford 'ordinary language' school(牛津“日常语言”学派), 4,

168—170

P

part/whole relation(部分—整体关系), 54

Peacocke, C. (皮科克), 80, 128, 184

perception(感知), 27, 71—72, 82—83, 84—98, 107, 109,
110—120, 121, 124—126, 186

Perry, J. (佩里), 65

phenomenological reduction(现象学还原), 71—72, 83

phenomenological school(现象学学派), ix, 26

phenomenology(现象学), 129, 193

Philipse, H. (菲利普斯), x, 37n, 71, 74, 76—77, 83

philosophy of thought(思想哲学), 127—131, 147, 184—186

philosophy of language(语言哲学), 127—128, 154, 176,
184—185, 187—188

Picardi, E. (皮卡尔迪), vii

place-names(地点名字), 144—147

practical ability(实践能力), 159—160

pragmatism(实用主义), viii, ix

priority of language over thought(语言优先于思想), 4—14,
25, 108, 128—129, 131, 133—134, 135—138, 148, 162,
166, 185—186

private ostensive definition(私人表面定义), 24, 85, 142

propositional attitudes(命题态度), 38, 115, 184

psychologism(心理主义), 23, 24, 38, 127, 131, 138, 151,
154—155, 161, 176

Putnam, H. (普特南), 146

Q

Quine, W. V. O. (奎因), 4, 148—149, 152, 168—169

R

radical translation(根本的解释), 149, 152

realism(实在论), 40, 81—82

Russell, B. (罗素), viii, ix, 1, 4, 6, 22, 38, 39—40, 58—60, 69—70, 81—82, 103, 127, 171

Russellian terms(罗素式的词), 69—70, 81

Ryle, G. (赖尔), ix—x, 168, 170

S

Saussure, F. de. (索绪尔), 132—133, 135, 138

Schuhmann, K. (舒曼), 37n.

Schulte, J. (舒尔特), vii, 167

sensation, sense-impression(感觉、感觉印象), 84—87, 89—91, 95—96, 116, 124

sense and reference(涵义和所指), 8—10, 36—37, 40—41, 51—52, 53—54, 64—65, 68—75, 80—81, 86—87, 94—95, 97—98, 104, 105, 107, 116, 117

sense-data(感觉材料), 75

singular terms(单称词), 40—41, 69—70

Skorupski, J. (斯科罗普斯基), xi

Smith, B. (史密斯), x, 32n., 63—64, 73n., 76, 82—83, 116

social character of language(语言的社会特征), 13, 25, 50, 86, 88, 131, 143—147, 148

- Solomon, R. (所罗门), 73n., 77
 states of affairs(事态), 56, 164
 Strawson, P. F. (斯特劳森), 58—61
 structure of thoughts and of sentences(思想的结构和句子的结构), 6—8, 127—128, 185
 Stumpf, C. (斯通普夫), 54
 systematic theories(系统的理论), 20

T

- Tarski, A. (塔尔斯基), 16, 17, 177
 theory of descriptions(摹状词理论), 58—60, 69—70, 82
 theory of meaning(意义理论), 16—18, 128, 148, 150, 155—157, 161, 176—178, 182, 184, 189—190
 things(事物), 33—34, 95—96
 third realm(第三领域), 25, 62—63, 96—97, 105—106, 131, 135, 139
 thoughts not contents of the mind(思想不是心灵的内容), 22—27, 62, 85, 96, 102, 104, 105, 130—132, 139
 truth(真), 8, 9, 12, 15—21, 130—131, 154, 156, 163, 165, 181
 truth-conditions(真之条件), 9, 11—12, 16—19, 163
 truth-value(真值), 8, 39, 42, 53, 55—56, 61, 63, 106, 190
 type and token(类型与殊型), 47—48, 57—60, 62, 67

U

- understanding and knowledge(理解和认识), 157—161
 understanding, occurrent and dispositional(理解, 发生性的和

倾向性的), 57—61, 101—103, 108—109, 132, 133, 136
unity of proposition(命题单位), 52—55

V

Vienna Circle(维也纳学派), viii, 189—191

W

Willard, D. (维拉德), 56n.

Wittgenstein, L. (维特根斯坦), 4, 12, 16, 19, 20, 21, 22,
24—25, 31, 43—44, 45n., 50, 85, 88, 102, 127, 128,
146, 152, 161, 162—166, 168—169, 170, 173—175,
190, 191

Wodehouse, P. G. (沃德豪斯), 160

Woodruff Smith, D. (伍德拉夫·史密斯), 73